DIRECÇÃO DE CARLOS MOREIRA AZEVEDO

HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

VOLUME 1

Círculo de Leitores

HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

**CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**

**DIRECÇÃO DE
CARLOS MOREIRA AZEVEDO**

VOLUME 1

FORMAÇÃO E LIMITES DA CRISTANDADE

COORDENAÇÃO DE:
Ana Maria C. M. Jorge
Ana Maria S. A. Rodrigues

AUTORES:
Ana Maria C. M. Jorge
Ana Maria S. A. Rodrigues
Hermínia Vasconcelos Vilar
Joaquim Chorão Lavajo
Maria de Lurdes Rosa
Maria José Ferro Tavares
Saul António Gomes

Círculo de Leitores

Sumário

Introdução geral

Carlos A. Moreira Azevedo

Chegou o momento de proporcionar ao público interessado do ambiente cultural português uma História Religiosa de Portugal. Como se traçou a história económica, social, política, cultural, poderá complementar-se o quadro com o estudo da dimensão religiosa.

Desde que existe o nível simbólico na pessoa humana, o facto religioso existiu, nas etapas da história, de variadíssimas formas, mas com permanências de impressionante peso e graus de parentesco, capazes de permitir significativas comparações.

Comecemos por esclarecer o que entendemos pelo adjectivo «religiosa», dado à história. Digamos claramente qual é a nossa perspectiva sobre a presença do elemento religião na vida pessoal e na evolução da sociedade[1].

A clareza da experiência actual — onde a vivência do religioso se desdobra em múltiplas faces, susceptíveis de diversas leituras — interroga e liberta o olhar para, no passado, descobrir os detalhes do acolhimento da religião, desde uma adesão plena e global até uma ligação ténue e distante. Os níveis de pertença vão desde uma fé explícita e com coerência vital até um vago plano de «busca de sentido», nas questões fundamentais, e resposta livre e subjectiva aos problemas da vida, através de comportamentos concretos.

Nem toda a procura de sentido global da vida apela para símbolos específicos das tradições que normalmente chamamos religiosas. Há alternativas não religiosas para ser autenticamente humano: a alternativa estética, ética, filosófica... As construções culturais nas quais se expressa a procura de sentido global podem, por isso, ser ou não de índole religiosa. Estas foram as construções mais destacadas, a atestar que há, antropologicamente, algo mais fundo do que a manifestação institucionalizada, «eclesial», da religião.

Não desejamos, portanto, ficar limitados na «religião eclesiasticamente orientada», como lhe chamou o sociólogo Thomas Luckmann na sua obra *Religião invisível* (*The invisible Religion*. New York: Macmillan, 1967). A situação religiosa do território que virá a ser Portugal, desde a sua independência, passou pela identificação entre Igreja e religião, mas por respeito à cientificidade deste estudo não obedeceremos a um modelo oficial de religião, nem nos deixaremos arrastar por concepções redutoras. Analisamos a base antropológica e social, além do aspecto institucional da religião.

A transformação dos modelos teóricos determina e espelha uma diferente estratégia de construção do objecto de análise. No centro da investigação está o problema de definir religião, debate inesgotável e insuperado. A clarificação estabelecida pela sociologia religiosa entre religião funcional (o que a religião desenvolve na sociedade) e religião substancial (o que defende no conteúdo das crenças) não a esquecemos e desejamos dar-lhe equilibrado espaço. Por outro lado há quem tenha uma visão extensiva dos fenómenos da crença, incluindo diversas combinações ideológicas ou englobando acontecimentos sociais com função de oferecer dispositivos de sentido, capazes de responder às questões últimas da vida.

Aqui o objecto de análise não se reduz à religiosidade institucional, mas à dimensão antropológica do sistema de sentido, que transcende os indivíduos. Assim, a religião baseia-se na capacidade da pessoa humana transcender a própria natureza biológica, através da construção de um conjunto articulado de significados objectivos e moralmente vinculativos. São processos sociais e individualizados que conduzem à construção do *Eu*. Não se identificando religião com autotranscendência, qual base antropológica, importa valorizar os relativos universos simbólicos, conscientes da incapacidade de controlar a expansão ilimitada dos fenómenos a compreender.

◁ Anta da Cunha Baixa (Mangualde).

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

O termo religioso é assim assumido num sentido genérico e global. Pretendemos caminhar para uma clara diferenciação dos condicionamentos dominantes da religião até ao presente. Ao policentrismo cultural está a suceder o policentrismo religioso, eclesial e teológico. Esta actual abertura de horizontes cria espaço para uma leitura dos múltiplos paradoxos, incongruências e contradições do fenómeno religioso em Portugal e concede liberdade crítica e consciência humilde a quem se aproxima do conhecimento histórico de uma realidade complexa: o mundo religioso.

No centro do que se chama «o sagrado» está um ente superior e anterior à pessoa humana, presente não só no coração da criatura, mas também no centro da realidade. Podemos usar a categoria de «mistério» para centro do mundo religioso: algo absolutamente transcendente, com o qual se entra em relação, indo além de si mesmo, porque está presente na vida e confere uma missão aos humanos.

A pessoa humana, homem e mulher, responde à presença do mistério, seja pela indiferença religiosa, seja pela rejeição da incrença, seja pela aceitação. A resposta do ser humano à transcendência imanente do mistério dá origem às manifestações do sagrado que são sempre «hierofanias» culturalmente marcadas e significativamente simbólicas. Como o sujeito da transcendência é condicionado pela exterioridade, aí reconhece o mistério. Além do tempo está preso ao espaço. Assim, surgem as mediações objectivas: lugares evocativos, templos, ritos, linguagens fixas em doutrina e dogmas, sentimentos.

Noutras épocas valorizava-se o institucional e as práticas externas, nos últimos tempos ganha terreno o estudo dos aspectos internos: a experiência religiosa, a dimensão pessoal da religião. Mas aqui convém igualmente definir o conceito-base de experiência religiosa nos seus diversos níveis.

A relação do indivíduo com o transcendente tem base constituinte ou originante que não depende dele, responde a uma realidade ou presença anterior. A pessoa humana não demonstra, nem procura o mistério, ele manifesta-se. A atitude religiosa é uma experiência de sentido, em cujo centro está o sagrado, o numinoso e santo, como ponto último de referência e garantia da realização plena da pessoa. Não é experiência do imediato, mas aprofundamento dele. É também um encontro pessoal com Deus que atinge o núcleo da pessoa, apesar da distância que a separa do Absoluto. Reconhecer a Transcendência como ser pessoal é descobri-la como raiz e sentido da vida, sem exercer domínio intelectivo sobre o objecto, reconhecendo-a como ser que ultrapassa a sua finitude, centro e razão da sua vida.

A marca judeo-cristã e greco-romana da cultura ocidental foi o ponto de partida para a elaboração de teologias.

A teologia racionalista encontra dificuldades em sair da lógica da demonstração científica. Pôr-se a caminho de uma descoberta e responder às interrogações interiores até chegar à raiz do nosso conhecer, sem conseguir esgotar a imensidade do horizonte do ser, pôr-se a caminho na finitude e desvendar quem somos à luz do infinito são atitudes iniciais e fundantes da verdadeira experiência religiosa.

O segundo nível situa-se no reconhecimento dessa presença. É o início do sujeito religioso ou a atitude religiosa fundamental. O ser humano percebe-se a si e reconhece-se por ser chamado ao infinito, apesar da sua finitude. É este o essencial acto de fé, muito mais do que aceitar verdades ou converter a fé em crenças. Porque, de facto, a fé acredita numa verdade não evidente e aceita o testemunho de outros. A atitude religiosa opera a um nível profundo e total da pessoa, requer uma opção fundamental e escapa à habitual relação entre sujeito e objecto.

Os homens e mulheres autenticamente religiosos aceitam que o centro de si mesmos seja o mistério e invertem radicalmente as intencionalidades, sendo o Outro o centro da relação. Pode neste ponto questionar-se se uma tal relação religiosa não aniquilará a pessoa. É o perigo inerente à *ex-periência*, a quem sai de si (*ex*) para dar a volta (*peri*), segundo a etimologia da palavra. Mas os crentes consideram que a atitude religiosa permite ao ser humano

realizar as enormes potencialidades de infinito situadas dentro de si, confiando-se ao infinito, a quem se abrem.

Em terceiro lugar este reconhecimento assume-se nas distintas expressões e acções. A experiência manifesta-se através de sinais que se expressam em linguagens e se partilham em comunicação. O ser humano apropria-se das possibilidades da experiência do grupo em que se insere. Esta comunicação experiencial acontece em planos de espaço e tempo. Neste estudo sublinha-se a dimensão diacrónica dessa experiência. É um processo de recordação e criatividade, vinculante para gerações sucessivas de um grupo e extensivo a vários povos. A tendência da cultura é fixar-se e absolutizar modelos de acesso à realidade, mas também lhe é específica a busca permanente de novidade porque o humano nunca se detém: projecta caminhos, tenta possibilidades. A dimensão da experiência religiosa está atingida por esta historicidade. Há um legado dos antepassados, uma linguagem, um modo de viver e vibrar. Mas ao mesmo tempo há sempre abertura para uma realização mais completa, uma meta final de esperança não conseguida. A pessoa de fé adapta a sua vida à experiência profunda do mistério. Todas as facetas da sua personalidade se orientam segundo determinada moral, de acordo com cada psicologia, cultura, ambiente. Neste sentido, o religioso assume necessariamente uma dimensão social. As implicações sociais do fenómeno religioso são de três ordens: o conceito de religião depende da ideia de sociedade; o conceito de religioso tem uma pluralidade de funções na comunidade social; a variedade de funções relaciona-se com os momentos históricos e os contextos sociais.

Esclarecido o conceito de religião adoptado, confrontemo-lo, brevemente, com a pós-modernidade para perceber o contexto deste escrito.

De facto, a religião é hoje um tema relevante, como factor cultural em evidência. A previsão anunciada por Daniel Bell (*O fim das ideologias*), nos anos 60, não trouxe um mundo unificado, mas um apelo à ciência e à técnica, no qual as grandes religiões serão instituições geradoras de fins últimos. Aliás, toda a cultura aponta para uma raiz cultual ou de culto religioso.

A tradição ilustrada concebeu a religião como sobrevivência de algo absoluto, que paulatinamente se conseguirá levar à extinção. A tendência para considerar a religião como uma atitude irracional pode entender-se pelas suspeitas psíquicas e socioeconómicas. Para Freud é uma ilusão necessária para sobreviver às calamidades da vida e para Marx é expressão alienada do sofrimento dos oprimidos. Se estas explicações foram valiosas, não conseguem abarcar a riqueza do fenómeno religioso na sua totalidade.

No permanente renascer do religioso subjaz a crise da fé em Deus. A crise dos ateísmos e o auge da indiferença agnóstica é a outra face da crise de Deus no cristianismo. A questão de Deus deixou de ter seriedade, de ser pertinente.

A débil incrença de hoje não tem agilidade para falar de Deus, «como quem não quer a coisa», mas toma-o demasiado a sério, sem se referir a Ele verdadeiramente, à maneira de uma metáfora de recurso na conversação intranscendente ou no discurso estético, ou como chave codificadora da legitimidade de um grupo jurídico e civil. A religião recupera significância social como símbolo do sonho humano de felicidade, de reencantamento mítico, do refúgio que salva da intempérie existencial ou confirma a inocência desejada e procurada. A religião aparece como um mecanismo capaz de nos permitir viver equilibradamente a contingência que não podemos eliminar.

Afinal, o sagrado não se destruiu na modernidade, ocultou-se e inibiu-se, subsistiu no subconsciente cultural histórico, mas como é inibido pode retornar pela perversão ou pela neurose camuflada. O simbolismo pelo qual o sagrado se manifesta está subconsciente na cultura moderna. Há que conjugar e articular a razão e o simbolismo, ou seja, o «espírito», como horizonte final escatológico a que tenderia a figura humana.

A Ilustração foi movimento filosófico e ideológico que combateu contra uma sombra chamada superstição, com todas as sequelas de intolerância e fanatismo. Hoje é possível pensar a religião apesar do risco da religião nos pen-

sar a partir dos seus ditames ou tentações integristas. Por rigor filosófico e fenomenológico importa salvar o factor religioso na sociedade.

A filosofia da religião começa por um esforço de compreensão da fenomenologia e submete à crítica o religioso, como factor humano que é. Há, por isso, uma pluralidade de filosofias da religião, conforme os pressupostos adoptados. Para os crentes, essa ciência é fonte de purificação da sua religiosidade e forma de encontrar uma infra-estrutura que lhe dê solidez humana.

Após o cosmocentrismo grego e o teocentrismo medieval, vem o antropocentrismo moderno e contemporâneo, lançado pela reflexão humanista de Nicolau de Cusa e Pico de la Mirandola, alargado por Descartes, iniciador de um pensamento no qual a razão humana é a chave, não só da pessoa mas de toda a realidade. Espinosa elevará a razão humana a categoria divina e Kant prescindirá da crença religiosa pondo toda a confiança na razão crítica. Caminha-se para a concepção absolutista do ser humano, própria da Ilustração e do idealismo (Fichte, Hegel, Schelling). O homem como realidade espiritual foi submetido a um processo de racionalização universal, apagando a sua singularidade e as marcas de uma realidade transcendente autónoma. As verdades religiosas vêem-se reduzidas a expressões de natureza simbólica e moral da pessoa. A reacção existencialista a esta antropologia exaltou a condição existencial da pessoa, valorizou a intersubjectividade e a historicidade, fundadas na liberdade. Para alguns, mais radicais, a realização da liberdade humana tem lugar no intra-histórico, sem dar lugar à transcendência (Sartre, Merleau-Ponty), para outros a abertura ao transcendente permanece (G. Marcel, K. Jaspers).

Nesta perspectiva, a pessoa não reconhece nenhum outro valor a não ser ela própria, no realizar das suas possibilidades. O esforço actual da filosofia da religião situa-se na análise das estruturas essenciais do ser humano, na identificação de algum elemento ou dimensão constitutiva que demonstre a sua insuficiência ontológica e disponha para o acolhimento do dom gratuito de instâncias superiores. Há uma permanente afirmação do fundo transcendente do humano. Importa descobrir o seu verdadeiro sentido e procurar a coerente meta. Não há oposição entre Deus e pessoa humana, quando Deus é entendido como supremo valor e se aprofunda o carácter antropológico da religião[2].

A perspectiva de modernidade sobre a religião sofre de preconceitos herdados do passado recente, como acontece desde a posição de Voltaire, redutora do religioso a uma forma de superstição.

A sociologia privilegiou esta temática nos clássicos como Weber, na sua célebre *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904) e Durkheim (1858-1917), por exemplo, no estudo *As formas elementares da vida religiosa* (1912), bem como nos vários analistas marxistas. Mas a religião não se identifica com a irracionalidade, carisma e numinoso, embora componentes essenciais da religiosidade. Pode ser objecto de estudo racional, à luz de princípios claros e rigorosos, o que não é fácil.

A perspectiva religiosa da sociedade situa-se no grande debate sobre a secularização que desde o século XIX se levanta e causa poeira. Conduz-nos a pensar que o avanço da secularização e da ciência corresponderia ao declínio do mundo religioso, destinado a ignorantes.

Uma aproximação filosófica e fenomenológica é necessária para pensar a religião no final do século XX. Como «ser do limite»[3], o ser humano está circunscrito no limite pela orla do mistério que o envolve e o enlaça. A experiência religiosa é a religação do humano com o transcendente. A revelação manifesta a natureza escondida desse cerco de sagrado, o desvendar parcial do mistério no aparecer simbólico.

A análise sociológica da religião ou da religiosidade não se pode fundamentar em inquéritos meramente quantitativos, mas na análise qualitativa, sob risco de permanecer na epiderme dos fenómenos.

Entre as diferentes ciências da religião, como a filosofia e fenomnologia da religião, a sociologia e psicologia religiosas, se situa o estudo da história, quer na vertente da história das religiões, quer na de história religiosa. A his-

Estátua de Sileno proveniente do teatro romano de Lisboa (mármore, século I d. C.). Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia.

Foto: Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto Português de Museus/José Pessoa.

◁ Ara votiva dedicada a Marte (mármore, século I d. C.). Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia.

Foto: Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto Português de Museus/José Pessoa.

tória das religiões estuda a génese, desenvolvimento e realização do fenómeno religioso no tempo e no espaço. Ao investigar sobre o passado religioso da humanidade, contribui para a compreensão da experiência religiosa, superando o positivismo e aprofundando os factos religiosos de determinado tempo e lugar ou da história geral, investiga a coordenação interna destes factos, a sua marca no contexto cultural e finalmente a origem e o processo evolutivo. Aplicam-se os critérios da ciência histórica à abordagem de um evento histórico particular, o religioso.

Há, agora, serenidade intelectual suficiente para não temer abordar o tema da evolução histórica do factor cultural chamado religião no território português e no âmbito académico. A animosidade anticlerical e a cultura ateia agressiva correspondem a ciclos encerrados, justamente com o termo de uma atitude clericalista e o emergir do diálogo inter-religioso.

Estamos conscientes do momento histórico em que nos contextuamos neste escrito. Vive-se a passagem de uma religião total para uma auto-identificação religiosa, com desvio das Igrejas. Esta fragmentação no subjectivo compõe o rosto da sociedade de consumo, constitui elemento da «desconstrução» do religioso e mantém práticas que ritualizam e marcam simbolicamente os eventos familiares e individuais, no recorte do quotidiano.

Se hoje o problema essencial do historiador é de interpretação, porque os factos ou acontecimentos estão plenos de segredos a desvendar, entre a numerosa e diversa quantidade de factores a decifrar está o elemento religioso do ser humano que compõe o quadro histórico. Se a pessoa humana é o objecto de estudo essencial, no conhecimento da história, importa indagar o sentido da vida humana, na trama dos acontecimentos, descritos com precisão no seu plural valor.

É tarefa delicada perscrutar na consciência humana a presença do Transcendente que marca de surpresas e liberdade, prende, equilibra ou desenvolve energia, interfere e movimenta não só a própria vida, mas também a sociedade. Parte-se necessariamente do concreto, da vida de homens e mulheres que no seu quotidiano moldam o espaço e o tempo. É na vida quotidiana que os antropólogos encontram as últimas metavivências. Emerge a relevância tanto dos santuários domésticos familiares, onde se guarda a intimidade e as recordações, como da riqueza simbólica dos centros à volta de igrejas e capelas. Adquire peso quer a realidade das confrarias organizadas de modo social e simbólico, quer a força vinculante da comunidade paroquial. Atende-se ao

colorido e permanência das festas e ritos, bem como à capacidade controladora das experiências pelas normas morais difundidas pela pregação.

O fenómeno religioso, como permanente sistema de sentido, criou factos, formou personagens, deixou instituições, marcou as letras, fomentou as artes, agitou transformações, como travou avanços. Apontou valores, norteou causas, aproximou-se dos dramas humanos.

Se a liberdade da pessoa humana determina o ritmo do processo da história, essa liberdade é condicionada pelo factor religioso. Às vezes, em benefício da evolução do bem, da verdade e da beleza, outras vezes em prejuízo desse devir positivo. Avaliar o coeficiente de transcendência na vida pessoal e na acção humana, como agente da história, é trabalho de interpretação difícil.

*

Sendo a história produto duplamente humano quer pelos agentes dos factos, quer pelos actores da historiografia, convém esclarecer sobre os condicionamentos, as opções e decisões de um centro de estudos da Universidade Católica que se socorreu da colaboração de especialistas de outras instituições e sensibilidades. Procurámos atenuar a subjectividade ao comunicar o conhecimento, sem fugir à interpretação, diferente de fantasia ou distorsão, sem evitar a avaliação valorativa, diferente de juízo emotivo.

Indagar do coeficiente ideológico e psicológico da leitura da história é espaço do historiógrafo. Olhar à distância os estudos do passado conduz a nossa consciência a concluir que na visão nova aqui proposta também se veicula uma antropologia e uma mundividência e se revela a personalidade de gente concreta com a sua sensibilidade específica, a sua particular inteligência, o seu percurso formativo e contexto humano.

Falar de historiografia religiosa em relação ao passado é generosidade de

Festa dos Tabuleiros em Tomar.
Foto: João Paulo Dias.

conceito porque a perspectiva eclesiástica invadiu, quase inteiramente, a produção de sínteses existentes. Nem é para admirar, uma vez que o sistema de sentido que marcou Portugal em termos de longa duração foi o fenómeno religioso de matriz cristã. A temática da religiosidade popular traria à ribalta o interesse pelo estudo do fundo religioso primitivo do território equivalente a Portugal. Por outro lado, a nova atitude da Igreja Católica, em relação à globalidade do fenómeno religioso, introduziria na interpretação dos factos uma largueza de olhar. A afirmação da liberdade religiosa, como direito humano fundamental, e o apreço pela verdade existente nas plurais relações com o transcendente significam mudança de perspectiva.

Não há, por isso, antecedentes sínteses de historiografia religiosa de Portugal. Há obras de referência eclesiástica, marcadas naturalmente pelo contexto em que surgiram.

Banha de Andrade já apontou na introdução ao *Dicionário de História da Igreja em Portugal* (1980) uma panorâmica da respectiva produção historiográfica, seja global, seja parcelar (no tempo, no espaço geográfico ou em parte do conjunto das instituições)[4].

Agora só nos deteremos nas tentativas globais. Apenas no século XVIII, com a criação da Academia Real de História Portuguesa, se intentou escrever uma «História Eclesiástica destes Reynos», com o título de *Lusitania Sacra*, segundo proposta de D. Manuel Caetano de Sousa. A sugestão do título seria acolhida por António Pereira de Figueiredo[5] para uma obra conservada em manuscrito na Academia das Ciências de Lisboa. A produção da ilustre agremiação histórica iniciou o trabalho pela colecção das memórias diocesanas ou pelos catálogos de bispos, em continuidade da época seiscentista, ainda que libertando-se das lendas e fantasias das velhas crónicas. Novo passo seria dado pela instituição da Academia Litúrgica Pontifícia, efectuada no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra em 1747. A história eclesiástica integrava o conjunto disciplinar e era atribuída à responsabilidade do baiano D. Tomás da Encarnação (1723-1784). Tinha vindo novo para Portugal e feito os estudos de Artes e Direito Civil. Descobriu a vocação religiosa e faz-se cónego regrante de Santa Cruz em 1747. Tornar-se-ia um activista académico. Ocupou o cargo de prefeito de Estudos no Colégio de Humanidades de Mafra até ser eleito bispo de Pernambuco, em 1773, lugar que governaria por dez anos. Conseguiu, no seu múnus educativo, compor a obra *Historia Ecclesiae Lusitaniae per singula saecula ab Evangelio promulgata* (Colimbriae, 1759-1763, 4 vol.). Tomás da Encarnação era, no dizer de Fortunato de Almeida, no prefácio à sua *História*, «um espírito ponderado e organizador; mas lutou com a escassez de materiais e com a má qualidade de alguns que aproveitou» (vol. I, p. 7). Era muito devedor ao quadro narrativo pautado pelos pontífices. Verney navegava já numa concepção mais aberta.

Na Faculdade de Teologia, entre as matérias a leccionar, os estatutos pombalinos (1772) sublinham o lugar da História Eclesiástica, mas nenhum manual chegou a ser publicado. Os vários mestres que ocuparam a cadeira não deram à estampa compêndio próprio, embora fizessem parte do programa os sucessos principais da doutrina e história da Igreja portuguesa[6].

Como manual utilizaram, de início, o compêndio do italiano, eremita de Santo Agostinho, Giovanni Lorenzo Berti (1696-1766). O primeiro lente da cadeira, de 1780 a 1793, foi Joaquim Guadalupe (1728-1809), cónego regrante de Santo Agostinho e membro da Academia Litúrgica, para a qual escreveu uma dissertação sobre Idácio e Itácio. O seu sucessor, Manuel Pacheco Resende (1750-1837) ocupou o lugar de 1794 a 1813 e foi escolhido novo compêndio do jansenista Mathias Dannemayr, editado em Coimbra. Os sucessores na regência da matéria não deram passos significativos. Já no final do século e da instituição da faculdade decide-se alterar o compêndio, o que dá azo a um *Relatorio* muito circunstanciado e minucioso na análise das possibilidades existentes, acabando por adoptar o de F. Zeibert, *Compendium Historiae eclesiasticae* (Brunae, 1884). Os professores António Ribeiro de Vasconcelos, Francisco Martins e Joaquim Mendes dos Remédios, autores do relatório, revelam total domínio da produção bibliográfica europeia então disponível.

Quanto à parte da história da Igreja em Portugal deve ser completada pelo professor porque, considera a comissão, «se não tudo, quase tudo está por fazer entre nós e urge que alguma coisa se faça» (*Relatorio acerca de um Compêndio proposto pelo lente de História ecclesiastica [...]*. Coimbra, 1897, p. 24).

Analisando o percurso do reduzido contributo da universidade, voltemos a outro âmbito académico. A fundação da Academia Real das Ciências em 1779 sustentaria novo espírito crítico, do qual é expressão a obra do paleógrafo João Pedro Ribeiro[7]. A indagação das fontes é seguida da crítica selectiva das notícias. As suas *Dissertações Chronologicas e críticas sobre a Historia e Jurisprudência ecclesiastica e civil de Portugal* (Lisboa, 1810-1836, 5 vol.) são verdadeiro monumento com base documental. Tomou conhecimento deste acervo no percurso feito pelo país, a visitar os arquivos. A sua pena produziria também uma *História da Igreja Portugueza, desde o seu princípio athe os nossos tempos*, por longos anos manuscrita (BGUC Ms. 213) até ser recolhida nas páginas da revista coimbrã *Instituições Christãs*, de 1884 a 1888. O trabalho de João Pedro Ribeiro, no seu conjunto, é o mais notável contributo científico dos séculos XVIII e XIX. Desmarca-se da usual visão fabulosa dos acontecimentos e aponta caminhos de rigor na análise e crítica documental e da apresentação retórica dos dados. Como não avança além do século VII não nos damos conta da grandiosa tentativa. Também incompleta mas abundante seria a produção do cardeal Saraiva (Frei Francisco de São Luís). O beneditino recolhe informações preciosas sobre instituições e personagens eclesiásticas, com atenção ao problema das relações entre a Igreja e o Estado, tema específico de um liberal, mas não enceta uma síntese. Na obra *Reflexões históricas* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1835, vol. 1, p. 23 ss.) João Pedro Ribeiro traçava uma lista temática a abordar numa História Eclesiástica de Portugal.

Mas não foi seguida a orientação. De facto, a *História da Egreja Catholica em Portugal, no Brasil e nas possesões portuguesas*, da autoria do padre José de Sousa Amado (1812-?)[8], publicada entre 1870 e 1879, em nove volumes e dez tomos, não revela o rigor crítico que já seria de exigir. É obra de um espírito combativo, legitimista como político e apologético como católico. A pena fácil do jornalista — director do semanário *Domingo* (1855-1857), redactor do *Bem Público* (1857-1877) e colaborador de *O Católico* (1951-1853) —, bem como a tendência do polemista implacável de qualquer jacobinismo contemporâneo, não estava armada de critérios históricos e de metodologias apropriadas para o projecto que intentou. Foi mais levado por ardor apostólico e fácil apologética do que conduzido por rigor científico. O primeiro volume aparece em Lisboa em 1870 e trata do Brasil e das «possessões portuguesas», decalcando Tomás da Encarnação, limite que confessa. O segundo volume abarca o período suevo até ao Condado Portucalense; o terceiro vai até D. Sancho I. Datam de 1871. Em 1872 publica o quarto, dedicado à época de D. Afonso II até D. Dinis. O quinto volume estende-se de D. Afonso IV até ao final do reinado de D. João I e o sexto de 1431 a 1503. Aparecem em 1873. O sétimo divide-se em duas partes, sendo a primeira de 1875 e a segunda de 1876. Trata da presença portuguesa em África, América, Ásia e Austrália de 1503 a 1605. O oitavo e o nono, saídos em 1877 e 1879, ocupam-se do padroado da Coroa no Oriente e Japão. Nesta obra privilegiam-se as controvérsias histórico-doutrinais exclusivistas e as lutas político-religiosas intolerantes, e mesmo estes aspectos são tratados sem objectividade histórica, ao modo ultramontano misturando fé e patriotismo. Era o contraponto a uma literatura anticlerical de Herculano, Rebelo da Silva, António Eanes, Oliveira Martins e Teófilo Braga.

A posição apologética não era exclusiva do catolicismo. Trata-se de demonstrar que a instituição em análise agiu como convinha, utilizando o recurso à ciência histórica para oferecer os documentos, embora em proveito de uma concepção teológica sempre apologética. A interpretação teológica é cientificamente legítima, porque coerente na epistemologia específica e sem intromissão em áreas fora do seu âmbito. A atitude apologética não, uma vez que mistura dois níveis, análise científica e interpretação teológica, caindo em descrédito por preconceito.

Uma perspectiva global de religião com base no vasto leque de ciências sociais e humanas é delineada por José Leite de Vasconcelos nas suas *Religiões da Lusitânia* (1897-1913, 3 vol.). Estuda a diversidade e complexidade das crenças no Ocidente peninsular no dinamismo do fenómeno religioso.

Fortunato de Almeida (1869-1933)[9] edita em oito volumes a *História da Igreja em Portugal* (Coimbra, 1910-1922). Durante meio século nada de melhor se adivinhava no horizonte. Já em 1930 o próprio Fortunato de Almeida tentava uma segunda edição, mas não foi além do primeiro volume. O intento seria levado a cabo pelo Prof. Damião Peres ao apresentar uma nova impressão anotada (Porto, 1967-1971, 4 vol.).

Este mestre e reitor do Liceu Central de Coimbra redigiu, desde estudante, obras reveladoras do seu talento e caracterizadas pelo rigor. Seria o seu mestre José Joaquim Lopes Praça (1844-1920) a sugerir-lhe e a aconselhá-lo a pôr de pé a primeira História Eclesiástica de Portugal. Além desta obra publicou, a partir de 1922, uma *História de Portugal* (1922-1929) em seis volumes, bem demonstradora do arrojo das empresas que intentava. Deixou quase uma centena de escritos, entre livros e opúsculos. Politicamente era regenerador e colocou-se ao lado de João Franco. Após a República abandonou a acção partidária e entregou-se, com argúcia de espírito, à ciência histórica, no meio dos cuidados de uma família numerosa. Tinha formação teológica, adquirida no Seminário de Viseu, jurídica, recebida na Universidade de Coimbra, e pedagógica, aprendida na experiência liceal. Considerava seus mestres na arte da história Herculano (1810-1877) e Gama Barros (1833-1925), que na sua *História da administração pública em Portugal* (vol. 1, 1885) tinha recolhido elementos sugestivos para o conhecimento do clero medieval português.

Fortunato de Almeida trabalhou dez anos na preparação e organização da sua obra, coligindo materiais com erudição, mas sem a possibilidade de uma consulta exaustiva aos arquivos. Atinge, contudo, na sua *História da Igreja*, um apreciado nível de percepção crítica e serenidade de juízo das pessoas e instituições, apesar da prisão apologética, e uma apontada liberdade diante da historiografia eclesiástica, presa, ainda, às informações das tradicionais crónicas da vida religiosa e às crenças desprovidas de objectividade. É um intrépido pioneiro da história eclesiástica. Já alarga os horizontes às vertentes económico-sociais e da cultura. Prefere compilar manuscritos escondidos e sobretudo, dado ser empresa de um só homem, revisitar com mais rigor documentos já publicados (como as crónicas monásticas, histórias das dioceses, biografias de bispos) para lhes acrescentar a procura bibliográfica, usada com serenidade, livre de compromissos sectários ou politicamente regalistas ou laicizantes. Fortunato de Almeida presta contas do seu aturado estudo numa expressão de luminosa clareza e sapiente concatenação das ideias expostas.

O manuseamento de tanto material reunido, organizado, joeirado e contextualizado permanece para qualquer estudioso uma base de arranque fundamental, como se verificará ainda nesta investigação, embora a historiografia tenha recursos e pistas desconhecidas ao nosso cabouqueiro e a documentação se tenha multiplicado e tornado mais acessível pelo avanço no tratamento dos arquivos e pela exploração dos meios informáticos.

Um conceito moderno de história começa a ganhar corpo na obra de Gonçalves Cerejeira (1888-1977), *A Igreja e o pensamento contemporâneo* (1924, 1930, 1944), que suscitaria o debate com Sílvio de Lima, nas suas *Notas críticas*, e envolveria Costa Pimpão e Manuel Trindade de Salgueiro (1898-1965) (*O caso clínico dum teólogo*, 1931). Nesta discussão evidencia-se o erguer de um novo conceito de ciência histórica que seria aplicado na obra de Miguel de Oliveira (1897-1968).

O padre Miguel de Oliveira apresentou um excelente compêndio de *História eclesiástica de Portugal* (Lisboa: União Gráfica, 1940, 1948, 1958, 1968; Europa-América, 1994), vencedor do Prémio Alexandre Herculano. A crítica elogiou o aparecimento de síntese tão equilibrada e rigorosa, com metodologia adequada à finalidade didáctica e com carácter científico, despido de opiniões lendárias e erros repetidos. Ressente-se da uniformidade política e religiosa da nação. Junta a segurança da informação à acessibilidade da exposição,

o que se requer a um compêndio. Os limites próprios de um manual são reconhecidos pelo autor que, no entanto, atende na 2.ª edição (1948) a algumas críticas consideradas justas.

Novo empenho da investigação foi animado pelo Centro de Estudos de História Eclesiástica, vivo nos dez volumes da primeira série da sua revista *Lusitania Sacra* (1956-1978). O conjunto de personagens eclesiásticas que dão corpo a esta fase da historiografia religiosa são António Brásio, A. da Silva Rego, Avelino de Jesus da Costa, Mário Martins, Miguel de Oliveira e Isaías da Rosa Pereira, que entre outros vários leigos se envolvem nestes trabalhos. Os contributos diversificados que promovem lançam o caminho para uma autonomia da investigação de leituras doutrinais. O Centro renova-se pelo enquadramento na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa realizado em 1984 e pela escolha de nova direcção operada em 1988, com alteração de nome, indicativa de mudança de perspectiva: Centro de Estudos de História Religiosa. Desde 1989 deu continuidade à revista *Lusitania Sacra*, já com 11 volumes.

O conjunto de monografias, muitas nascidas no âmbito académico, e a quantidade de artigos dispersos por revistas exigia uma nova síntese acolhedora dos novos dados de recente descoberta e análise. Nas últimas décadas surgiram estudos renovadores, fruto de manuseamento de novas fontes, do uso de nova técnica, aplicação de modelos de interpretação recente: novos problemas, novos temas e novas aproximações.

A «nova história» deixou ressonâncias na história religiosa. Focou a atenção na piedade, nas devoções, nas peregrinações e superstições, em campos que se desenvolveram em psicoistória e sociologia histórica. Um número considerável de domínios novos abriram-se para o historiador das mentalidades, afinando métodos na esfera do religioso, muito rico de interligação de factos políticos, sociais, jurídicos, pastorais, económicos, literários, iconográficos. A novidade de leituras é surpreendente na investigação ampla da variada documentação. Tudo pode ser ponto de partida, mais ou menos utilizável. Importa certamente combinar este alerta inovador vindo da história das mentalidades, sensível ao quotidiano e ao povo, com a história das ideias, atenta aos chefes e às elites. A divisão entre história das mentalidades e história da ideias é repensada no encontro com a realidade.

Praticar, hoje, história religiosa implica conhecer os novos métodos sem ser escravo deles. São instrumentos que alargam a visão e enriquecem o conhecimento. Compete à sagacidade do historiador conjugar história das ideias e da cultura com a banalidade quotidiana, objectividade dos acontecimentos com a sua hermenêutica, grandes figuras com a massa popular, o texto com o contexto.

O primeiro passo na concretização do projecto de uma História Religiosa de Portugal foi dado pelo Centro de Estudos de História Religiosa, que constituiu um primeiro grupo de trabalho que reuniu a 21 de Junho de 1994 na sede do Centro. A elaboração de um *Dicionário de História Religiosa* era uma intenção primária, e mais próxima de realização. Um esboço de projecto de dicionário temático, em quatro volumes, é traçado em Novembro de 1994. Importava procurar editor e estudar a viabilidade económica. Estiveram presentes: Ana Maria Rodrigues, António Camões Gouveia, António Matos Ferreira e Carlos A. Moreira Azevedo. Os objectivos que norteavam a equipa de trabalho, que se alargou para o projecto de uma História, eram os seguintes: contribuir para a percepção de como a problemática religiosa cristã se articula com a história de Portugal; assumir um papel pedagógico e comunicativo em termos de memória, acessível e destinada ao meio cultural português; recolher o desenvolvimento de áreas novas de investigação; procurar respeitar a formulação específica e técnica da linguagem religiosa; conjugar capítulos de síntese para transmitir o ponto de situação da historiografia actual com a elaboração de capítulos relativos ao estado aberto dos estudos para assuntos menos trabalhados.

Cada um dos três volumes previstos para a *História Religiosa de Portugal* respeitaria um quadro geral estabelecido que atende a quatro níveis de ques-

◁ Interior da Capela de Nossa Senhora de La Salette (Oliveira de Azeméis, 1923-1940).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

tões: articulação sociorreligiosa; problemática doutrinal; vertente estrutural-institucional e vivência quotidiana do religioso.

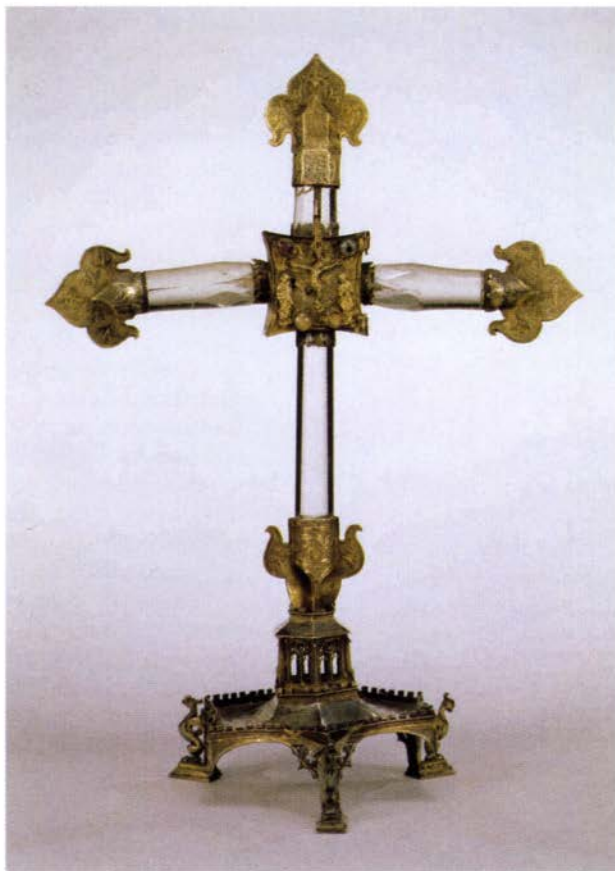
Sem pretender revolver os arquivos e fazer trabalho definitivo, sempre impossível nas lides históricas, foi consciente o nosso limite de dar a conhecer o estado da questão em cada capítulo da nova História Religiosa e para isso escolhemos especialistas das várias áreas, com domínio do panorama da investigação e das linhas historiológicas ainda em aberto.

Quando este projecto ia avançando surge o desejo do Círculo de Leitores publicar uma História da Igreja em Portugal. Como o Prof. José Mattoso estava ao corrente da nossa intenção estabeleceu a ponte com o Círculo. Iniciaram-se os contactos sobre a possibilidade e os detalhes de uma colaboração. A primeira reunião de trabalho acontece a 14 de Março de 1995, na sede do Círculo, representado por Guilhermina Gomes e João Alvim, com Paulo Fontes e Carlos A. Moreira Azevedo, por parte do Centro. Mantém-se o desenho essencial do primitivo projecto para o qual tínhamos promovido três encontros de especialistas, por épocas de estudo. Agora, acertam-se e corrigem-se pormenores, tendo em conta o promotor editorial da obra. A direcção do Centro escolhe os coordenadores para cada volume e estes começam a delinear o esquema da sua parte, a escolher os cinco ou seis colaboradores que tínhamos determinado como máximo para cada tomo e a fixar o número aproximado de páginas por capítulo. Após este primeiro esboço clarifica-se o contrato com o Círculo, com documentos assinados a 25 de Junho de 1996. Após reuniões parcelares por volume estabelece-se a estrutura e orienta-se o tipo de abordagem dos temas. Nos dias 6 e 7 de Julho de 1996, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, os colaboradores do segundo volume desta obra realizaram um seminário de História Religiosa Moderna para debater a historiografia, discernir ideias e problemas e fornecer elementos para um vocabulário de história religiosa moderna. O longo trabalho de redacção dos vários volumes vai-se prolongando e os prazos reconhecem-se curtos para a ambição inovadora da obra. Os mais cumpridores sentem o atraso dos outros e o caudal do rio vai-se lentamente completando até chegar à foz.

*

Optámos por uma História Religiosa, por ser uma abordagem mais abrangente do que uma História da Igreja ou até uma História do Cristianismo. Esta última, a do Cristianismo, pretende atender à evolução das várias confissões, Igrejas ou comunidades cristãs. Aí estuda-se a Igreja enquadrada no cristianismo, enquanto fenómeno sociocultural visível. Segundo a perspectiva anteriormente exposta preferimos uma História Religiosa. O Círculo de Leitores aceitou esta nossa perspectiva. Procurou-se considerar a compreensão do fenómeno religioso na sociedade portuguesa, valorizando a matriz cristã-católica, mas não descurando as diversas sensibilidades religiosas e as suas permanências, realçando mais aspectos da vivência espiritual do que as dimensões já habituais, de ordem institucional e organizativa. É intenção desta obra, tendo em conta as potencialidades e os limites da investigação produzida, sublinhar a relação entre os diversos estratos sociais e a vivência religiosa nas suas variadas expressões, destacando os processos de socialização e formas de sociabilidade daí decorrentes. Assim, não reduziremos o olhar apenas ao evoluir histórico dos grupos eclesiásticos, ou ao papel da hierarquia e acção dos protagonistas.

Na introdução de cada volume justificar-se-á e explicar-se-á o âmbito científico, a lógica interna dos temas acolhidos no texto, a base historiográfica da síntese obtida, incluindo assuntos mais «específicos». Conscientes de esta constituir a primeira tentativa global de um estudo de história portuguesa sob a ênfase do religioso, procurar-se-á apontar pistas de investigação em aberto, problemas e hipóteses a levantar. Os coordenadores tiveram liberdade para atender à especificidade do tratamento que espelhe a diferente posição e vitalidade do factor religioso nas três épocas estabelecidas.

Desde o século XVII que a periodização se percebe como problema agudo

do historiador porque revela a avaliação das charneiras, das evoluções fundamentais, das transições. Dividir em diferentes períodos é revelar um perfil de pensamento, um ângulo de visão dos factos. É mais um elemento subjectivo, uma perspectiva proposta para o leitor. Evitámos um tipo de periodização teológica ou mesmo confessional. O discurso sobre a visão que está por detrás da divisão une-se à escolha e à sistematização da matéria.

Ao escolher para título do primeiro volume *Formação e limites da Cristandade* pretende-se abarcar o desafio multissecular das várias consciências religiosas com a Cristandade em ascenção, no espaço correspondente ao território português, desde o fundo religioso autóctone e romanizado até ao confronto com o Islão e ao diálogo difícil com o judaísmo.

Certamente que o Portugal religioso tem uma história presente horizontalmente no cristianismo europeu, mas também possui uma singularíssima história religiosa, na qual se juntam mundos culturais em agitada relação na Península Ibérica.

Por razões políticas e militares, a invasão muçulmana da Península e a reconquista do território convertem Portugal em belicoso enfrentamento. A convivência pacífica entre três etnias, três fés e três culturas, muçulmanos, judeus e cristãos, que conformam um tipo de sociedade plural, expressa-se em arte, vida, pensar, linguagem e crenças que se entrecruzam e produzem um maravilhoso mosaico. Esta coexistência traz debates e controvérsias teológicas, operados entre a elite desses povos, prescrevendo normas de conduta para salvaguardar a própria identidade religiosa. A questão da identidade religiosa põe-se como problema existencial, antes de ser político. Só surgirá como problema de dimensões sociais e políticas no século XV.

O apagamento da diversidade religiosa, de que é exemplo a «conversão forçada» dos judeus e expulsão dos muçulmanos, marca o início de novo período na história religiosa de Portugal e ocupará lugar no segundo volume. Este terá como tema *Humanismos e reformas*, perspectiva prolongada até à re-

Cruz processional (frente), século XV. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

◁ Lápide funerária de Mohamed Ibn Mahdi Ibn Hud (meados do século XII). Beja, Museu Rainha D. Leonor.

FOTO: PRODUÇÕES TOTAIS/ /ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

volução liberal de 1820. É o tempo do catolicismo triunfante, no confronto com a renovação evangélica das ordens religiosas, a crítica dos humanistas, a presença de minorias protestantes, a reforma tridentina, os humanismos iluminados ou «racionais». Esta época significou para a história do cristianismo uma viragem dramática em muitos sentidos. O mundo cristão ocidental permanecia unido no princípio da época. No final aparece dividido.

As reformas do século XVI produziram ressentimentos de largo âmbito. Consolidou-se o processo de confessionalização, cujo significado decisivo para o nascimento na consciência moderna de uma nova forma de vida e de afirmação do Estado é hoje realçado. São fenómenos que afectam sobretudo o interior da Igreja, mas também o desenvolvimento geral da vida cultural e política.

Fortaleceu-se a vida e a doutrina dentro das confissões da Cristandade dividida, mas não se pôde impedir o avanço espiritual para a Ilustração e para os começos de uma secularização do pensamento e dos comportamentos.

Formou-se um novo sentido da vida — sobretudo em sectores elitistas — e desencadearam-se crises violentas no final do século XVIII. Expor a continuidade, as crises e as rupturas na evolução, que vai desde a situação prévia à Reforma até ao tempo imediatamente anterior à Revolução Francesa, é objectivo a alcançar.

A aparição do mundo burguês nos finais de Seiscentos e durante Setecentos significará a morte do cristianismo, ou, pelo contrário, só faz entrar em crise uma determinada expressão do cristianismo? As diferentes possibi-

▷ *Menino Jesus Salvador do Mundo*. Marfim policromado, arte indo-portuguesa (século XVII). Alcobaça, Santa Casa da Misericórdia.

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

Custódia em prata dourada proveniente da igreja da Pena (Lisboa, 1530-1540). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

Foto: Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto Português de Museus/José Pessoa.

lidades de existência cristã exigem um estudo da piedade nos séculos XVII e XVIII.

A esta problemática correspondeu uma estrutura, uma pastoral, um sentimento, uma expressão literária e artística, por entre reacções, repressões, dissidências, caminhos de alteridade. Nova mentalidade se perfilava no horizonte.

O terceiro volume assume esta novidade no título: *Religião e secularização*. A religiosidade dos século XIX e XX é, por isso, abordada segundo esquema diferente das épocas anteriores. Um capítulo lança a problemática relação entre Igreja e sociedade, em autonomias difíceis, para depois serem analisadas as emergentes respostas do catolicismo às sucessivas crises, revoluções e convulsões. Acabou o Antigo Regime e o novo é fruto de progressos imparáveis. Duas temáticas específicas atravessam estes séculos no universo português: a actividade missionária e a pluralidade religiosa, que constituem dois temas independentes.

É no século XIX, rico de mudanças e matizes, que o conceito de secularização assume peso conotativo de luta cultural ou enfrentamento entre os poderes eclesiais e os mundanos ou seculares, marcadamente politizados. Há uma ilusão e esforço para através do uso exclusivo da razão entender a integridade da existência humana. Diante quer da emancipação da sociedade burguesa, quer da cultura proletária aparece a tradição cristã a travar as mudanças socioculturais. O conceito de secularização nos críticos da religião da segunda metade do século XIX ganha pertinência. É um termo que expressa uma série de experiências vividas entre a sociedade e a religião já na época moderna e

Visitação (Igreja Matriz de Alvorninha, madeira policromada, século XVIII).
Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

representa um momento sociocultural de independência das diversas esferas sociais relativamente à religião. A ciência, a economia, a política, o direito, assim como a arte e, mais próximo dos nossos dias, a ética e a família, ganham autonomia. A religião perde o papel de legitimador social tradicional. O económico ocupa o lugar central e a religião pretende-se privatizada, interiorista.

O século XX singulariza-se pela mundialização dos conflitos, extensão dos êxitos e fracassos, rapidez das notícias, caducidade das permanências morais, religiosas e políticas. Instalou-se a ideia de que só a mudança melhora as coisas. Deus e a religião tornam-se quase supérfluos porque a pessoa moderna ganha competência sobre o inexplicável. A ideia de Deus limita-se a ser resposta às perguntas sobre o sentido primeiro e último do mundo e da vida, dos valores e ideais, das decisões e atitudes. Abre-se um milénio novo com respeito mútuo entre ciência e fé.

Em contraponto ao movimento de laicização da sociedade desenvolve-se um protagonismo dos leigos, crescem experiências de apostolado laical de variado cariz e fomentam-se formas novas de espiritualidade.

Renova-se a presença da Igreja Católica na sociedade como resposta laical à laicização liberal e à secularização contemporânea. Salta-se do quadro paroquial e da religiosidade quotidiana e popular e promovem-se acções de difusão do catolicismo, com a principal intervenção dos leigos, o que se apelidou de «movimento católico». Entre nós emerge, nos meados do século XIX, e avança com lufadas de entusiasmo, alternadas com presença apagada, até eclodir na Acção Católica, organização fundamental na evolução do catolicismo social. Gera iniciativas, defensoras de uma relevância da presença católica

Jazigo dos condes do Ameal (Cemitério da Conchada, Coimbra, 1893).

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

nos segmentos da sociedade e, assim, responde à ruptura da função social da religião.

Permitimo-nos demorar um pouco a caracterizar a situação, já que esta História Religiosa é filha de uma mentalidade nascida no entendimento novo deste tema. Há uma mudança de estruturas mentais. A religião já não legitima as práticas sociais políticas e económicas, já não dirige a mundividência, pelo menos com o monopólio anterior. Com a ideia da liberdade religiosa passou-se de uma cosmovisão unitária de carácter religioso para uma pluralidade de visões. Acentua-se hoje a fragmentação cosmovisional que renuncia às visões do mundo unitárias, onde se perde a naturalidade para descobrir os sinais do sagrado no cosmos e se chega a erradicar os traços do religioso na cultura.

A religião (católica) chegou, no entanto, a exercer funções legitimadoras de um regime político, e até a promover uma identificação religioso-civil de normas sociais (matrimónio, festividades, trabalho). O processo de secularização desliga a religião de uma série de tarefas sociais e culturais, que tradicionalmente lhe estavam atribuídas.

Pela primeira vez na história, as instituições constitutivas da sociedade e os comportamentos pessoais quotidianos afirmam não necessitar de legitimação religiosa. Esta mudança atinge as consciências.

Com a perda de significância social da religião ganha terreno o pluralismo. O relativismo das diversas explicações ou cosmovisões salta à vista. Se não se afastou o predomínio de uma religião (católica), conheceu-se a perda da coerção social para a sua aceitação.

A própria religião altera-se na pluralidade de visões do mundo, numa espécie de mercado que obriga a racionalizar as estruturas sociorreligiosas. Já não são suficientes as legitimações teológicas da realidade. Há que evidenciar a eficácia social. Desenvolve-se a burocracia por causa desta racionalização organizativa. A tendência para o ecumenismo é vista como movimento de defesa mútua por afinidade entre as diversas Igrejas. Como reacção aparece o ataque às tendências desagregadoras, acusando-as de «descristianização» ou paganização. O conteúdo doutrinal sofre reformulações para ser entendido e aceite, com o perigo ou tentação de adaptar-se ao momento a custo da autenticidade doutrinal e como moeda de troca da relevância social.

A oposição eclesial à secularização, além de resistência que desmascara as funções ideológicas sustentadoras do processo, conduz a uma atitude de fortalecimento institucional e proporciona um cristianismo de tendência eclesiástica. Alguns, nesta linha, lêem a restauração católica pós-conciliar como retrocesso de endurecimento das normativas eclesiais institucionais.

É de reconhecer, no entanto, que foi a tradição bíblica a semear a secularização, de alguma maneira fruto das virtualidades da matriz judeo-cristã. Não se pode, por isso, chamar «descristianização» ao que é resultado de um avanço do próprio cristianismo.

Há um processo de mudança das formas de presença social da religião, na persistência de fenómeno constitutivo da sociedade. Tem grande peso, através do tom valorativo lançado sobre o sistema e da capacidade reguladora sobre o compromisso motivacional do indivíduo. Há dificuldade em manter uma visão essencialmente religiosa da vida, que não interfira na universalidade do social.

As religiões (institucionalizadas) não sabem como colocar-se nesta sociedade moderna, democrática, funcionalista, superdiferenciada. Há reacções de desprivatização e uma mentalidade que carece de orientações valorativas porque necessita de guia e barreiras. Outros querem readquirir relevância social a todo o custo.

A pós-modernidade privilegia a dimensão emocional, estético-expressiva, simbólica. Acentua as insuficiências da razão funcional para aceder ao sentido da vida. Defende atitudes de escuta, atenção e gosto pela pluralidade e riqueza da vida. Tanto acontece a promoção de uma espiritualidade renovadora, como há movimentos de carácter ortodoxo e conservador. Aparecem reacções contramodernas, anti-ilustradas, que procuram evidenciar a religião e

Custódia em prata branca e dourada pertencente à igreja da Vestiaria (ourives portuense, 1853-1861).

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

defendem o seu influxo e presença social. São sensíveis à temática de ética civil, ou melhor, a normas éticas de vida da cidadania em geral. As intenções desta posição são variadas.

*

Estamos conscientes de que escrever uma História é operar uma intervenção social e cultural. Seja-nos permitido apontar o nosso horizonte prospectivo para os leitores conhecerem o rasgo do nosso olhar na obscuridade do futuro.

Situa-se este projecto no tempo pós-moderno em que não só as ideologias perderam a força de coesão social. Também uma comum identidade cultural se esvai. Fala-se até no fim do pluralismo e na emergência de pluralidades não convergentes, porque paralelas. O pluralismo pressupunha um centro, de algum modo, unificante. Pluralidade é o rebentar de novas realidades que nenhuma autoridade consegue disciplinar e harmonizar, é a perda de um centro. O pluralismo tende a governar as diversas posições, a pluralidade verifica a multiplicidade.

O fim da Cristandade é um aspecto desta perda de centralidade. Também a Igreja Católica, como o Estado, quais antagonistas que protagonizavam os acontecimentos, verificam a perda de campo na sociedade civil. Após o II Concílio do Vaticano a Igreja Católica, de mãos dadas com as outras Igrejas cristãs, não tem a presunção de orientar a sociedade, mas põe-se ao serviço da pessoa humana, como consciência crítica de qualquer projecto e como apelo à absoluta prioridade da salvação. Alerta para valores dentro do pluralismo religioso e da autoridade da cidade terrena. Na encruzilhada deste reconhecimento teórico, com comportamentos ainda eivados de mentalidade anterior, passa-se para o assumir a periferia nas estruturas do sistema social. Esta perda de centralidade não traduz insignificância histórica da fé, nem desaparecimento do religioso, mas dedicação aos problemas fundamentais da pessoa. A nova forma de presença difusa torna complexa a relação entre valores religiosos e estrutura social. De facto, os valores religiosos podem permanecer no centro da pessoa humana. Será essa a mudança para um novo modo de ser das Igrejas.

Não defendemos que o evidente fim da Cristandade signifique o início de uma fase pós-religiosa da humanidade. Há uma transferência de valores e de procura de valores do plano exterior para o plano das consciências, o que pode aparecer como risco de indiferença na sociedade pluralista e policêntrica.

Já não se trata de impor qualquer perspectiva. Tal método, na aparente eficácia, diminuiu a força da mensagem e distanciou-se da fonte original. Agora também é impossível propor um único quadro de valores e cria-se uma orientação para baixar o nível da «ética mínima», avaliada por cada um, a igualar as posições numa indiferença céptica diante de qualquer proposta de sentido. Esta cultura da indiferença torna-se clima geral no anonimato do processo produtivo, da perda da qualidade da vida interpessoal, na perda de significado das relações intrafamiliares, na massificação do uso do tempo livre.

Porque a ciência/conhecimento histórico remete para uma memória como pedagogia, com esta História Religiosa queremos fornecer um contributo para uma pedagogia da diferença tolerante, amplificando as interrogações sobre o sentido, promovendo o aprofundamento das raízes nos debates de cada pessoa com um passado complexo e abrindo uma leitura permanente da memória, amalgamada com a busca de novo compromisso, na presença do mistério.

O Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa agradece ao Círculo de Leitores ter acolhido o nosso projecto e dar-lhe a vasta difusão editorial que se conhece. Com todos os coordenadores e colaboradores dos vários volumes, oriundos de diferentes origens académicas, partilha a alegria deste parto, reconhecendo o esforço e a interajuda próprios e necessários a uma obra comum. O risco foi percorrido. A aventura prossegue na leitura, passo para novo saber.

NOTAS

[1] Sobre o tema é abundante a bibliografia. Aqui se referem só alguns títulos recentes: GÓMEZ CAFFARENA, ed. – *Religión*. Madrid: Trotta, 1993; DERRIDA, J.; VATTIMO, G., ed. – *La religión*. Madrid: PPC, 1996; LUCAS HERNÁNDEZ, Juan de Sahagún – *Fenomenologia y Filosofia de la religión*. Madrid: BAC, 1999; PIKAZA, Xabier – *El fenómeno religioso: Curso fundamental de religión*. Madrid: Ed. Trotta, 1999.

[2] Para mais desenvolvimento cf. LUCAS HERNÁNDEZ, Juan de Sahagún – *Fenomenologia y Filosofia de la religión*. Madrid: BAC, 1999, com bibliografia actualizada.

[3] Expressão de TRÍAS, E. – *La edad del espiritu*. Barcelona: Destino, 1994; IDEM – *Pensar la religión*. Barcelona: Destino, 1997.

[4] *DICIONÁRIO de História da Igreja em Portugal*. Dir. de A. A. Banha de Andrade. Lisboa: Ed. Resistência [1980], vol. 1, 15*-27*. Cf. também SERRÃO, J. Veríssimo – *A historiografia portuguesa*. Lisboa, 1972. 3 vol.; MATOS, Sérgio Campos – Historiografia contemporânea. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2 (no prelo).

[5] Deixou publicada, além de fecunda investigação, uma obra de orientação para a história: *Princípios da história ecclesiastica escritos em forma de diálogo*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1765. Sublinha a necessidade que a Igreja e o dogma têm da história.

[6] Cf. AZEVEDO, C. A. Moreira – Teologia. In *HISTÓRIA da Universidade*, vol. 2 (no prelo).

[7] Ver PINTO, A. Ferreira – Cabido da Sé do Porto: João Pedro Ribeiro cónego doutoral. *Lumen*. 2 (1938) 28-37.

[8] NEVES, F. Moreira das – José de Sousa Amado. In *DICIONÁRIO de História da Igreja em Portugal*. Lisboa, 1980, vol. 1, p. 188-191.

[9] [SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos] – Horizontes da historiografia eclesiástica em Portugal (No centenário de Fortunato de Almeida). *Brotéria*. 88 (1969) 626-631; PERES, Damião – O Professor Fortunato de Almeida académico e escritor. *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa: Classe de Letras*. 12 (1969) 7-14.

Introdução

Ana Maria S. A. Rodrigues
Ana Maria C. M. Jorge

Começar uma História Religiosa de Portugal por uma época em que Portugal ainda não existia pode parecer, à primeira vista, um contra-senso. Contudo, as mais recentes Histórias do nosso país — a *Nova História de Portugal* dirigida por Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, e as duas Histórias de Portugal dirigidas, respectivamente, por José Mattoso e João Medina — principiam todas, igualmente, na pré-história. Não porque tomem por adquirido que a nação portuguesa já se encontrava prefigurada em alguma das formações territoriais e políticas locais anteriores à fundada por D. Afonso Henriques, mas porque se tornaria ininteligível um relato iniciado apenas com o reconhecimento da independência da monarquia portuguesa, em 1143, ou mesmo mais tarde, com a crise de 1383-1385, quando no calor da guerra contra Castela se começa a notar a expressão de uma incipiente consciência nacional.

O conhecimento das formas como os homens interagiram com o espaço e se organizaram do ponto de vista político, económico e social no território que futuramente virá a ser português, antes mesmo da constituição da entidade política autónoma a que chamamos Portugal, é indispensável à compreensão da história nacional. Tal como é fundamental, para a compreensão da história religiosa portuguesa, o conhecimento das crenças e práticas desses mesmos homens, desde os tempos mais recuados. Porque, se foi a matriz cristã que marcou indelevelmente a dimensão religiosa da sociedade portuguesa durante toda a Idade Média, esta não se compreende sem os contributos de religiões mais antigas que o cristianismo se esforçou por desalojar dos templos e das consciências, nem sempre com absoluto sucesso, e de outras religiões coevas que ele combateu com igual energia através da palavra e das armas, embora tivesse aceite com elas coexistir durante alguns séculos.

Este primeiro volume tem, pois, como cenário o território em que, mais tarde, virá a surgir o Portugal continental que hoje conhecemos, sem nunca perder de vista a sua inserção num contexto peninsular e europeu mais alargado — o da cristandade latina ocidental —, mas procurando evitar as generalizações por vezes abusivas que têm sido feitas a partir de casos próximos. Tem, ainda, como balizas cronológicas a introdução do cristianismo nesse espaço no Baixo Império Romano e o seu confronto com o fundo religioso autóctone e romano, numa das extremidades temporais, e na outra a situação de crise moral, social e económica a que a Igreja cristã — tanto na sua acepção de comunidade de fiéis como na de instituição — chegou em meados do século XV, e que irá desencadear em Quinhentos um movimento de reforma interna e externa de grande alcance e efeitos duradouros. O que não quer dizer que os ritmos próprios a cada estrutura não tenham levado, episodicamente, à adopção de marcos temporais mais restritos em alguns capítulos.

Ao intitularmos este volume *Formação e limites da Cristandade*, procurámos sublinhar um modelo civilizacional assente na ideia de unidade religiosa, em construção ao longo de toda a época medieval. Mas esta obra não poderia alhear-se da renovação historiográfica que, em termos teóricos, tem contribuído para que a religião e a religiosidade medieval tenham sido, nas últimas décadas e em países como a França, a Itália, a Inglaterra e os EUA, cada vez mais trabalhadas a partir da antropologia histórica. Sob as novas perspectivas assim abertas, a noção de Cristandade mudou de conteúdos. De um conceito que, tal como até há pouco os historiadores incautamente o utilizavam, era na

realidade apologético e defensivo, construído afinal numa época tão tardia como o século XIX, a partir «de dentro», pelos historiadores eclesiásticos de uma Igreja que via desfazer-se todo um sistema do mundo e projectava no passado uma visão idealizada do mesmo, passa-se agora, na esteira de autores como Michel de Certeau, à ideia de um sistema de crenças e práticas profundamente diverso do contemporâneo, dador de sentido a partir da inscrição do sagrado em todas as esferas da vida social. Muito mais que uma época histórica de um processo de «cristianização»/«descristianização» — visão à boa maneira evolucionista, refere com pertinência irónica André Vauchez —, trata-se de um «outro continente cultural» (como refere J. F. Schaub a propósito de Bartolomé Clavero), que organiza a realidade humana a partir do sobrenatural, colocando um mesmo horizonte passado e futuro, mundo e Além, Deus e os homens, e subordinando assim o presente a lógicas sacrais e morais, não de uma forma instrumentalista, mas *constitutiva, essencial.*

E, se «o passado é um país estrangeiro», o historiador antropólogo necessita de apreender a fundo a cultura deste, sob pena de nunca o ver senão com os olhos do presente. Estamos conscientes, que este é o salto mais difícil, só realmente concretizável após uma muito maior penetração, no nosso meio científico, dos novos modelos teóricos sobre a religiosidade medieval. Tentámos, porém, dar um pequeno passo neste sentido, ainda que por vezes de forma preliminar, mais ou menos explícita conforme os textos, e tentada sobretudo ao nível menos perceptível dos enquadramentos formais, dos planos de obra, dos animados debates que presidiram à elaboração do projecto.

Muito do que irá ser dito nas próximas páginas é, pois, fruto de investigações recentes ou mesmo ainda em curso, cujos resultados têm sido divulgados em teses de mestrado e de doutoramento de circulação restrita e em reuniões científicas de acesso difícil, podendo encontrar-se, ainda, inéditos. Não ignorámos, todavia, o contributo de Fortunato de Almeida, Miguel de Oliveira e todos os outros autores «clássicos» da história eclesiástica portuguesa. Nos domínios em que eles nos legaram uma sólida base de factos estabelecidos e fontes levantadas, tal como naqueles em que o trabalho de pesquisa recente foi levado mais longe, foi possível proceder a sínteses. Algumas abordagens, porém, revelaram-se de tal modo inéditas dentro da historiografia religiosa portuguesa que apenas podíamos apresentar estudos de caso e esboçar pistas para investigações futuras. De qualquer forma, não procurámos ser exaustivos na transmissão de informação, mas sim propôr uma leitura inovadora, coerente e fundamentada do fenómeno religioso em território português das origens da cristianização ao século XV.

★

A primeira parte deste volume, intitulada «A procura do Deus único», parte da situação de pluralidade de crenças e cultos vigente no Império Romano, para percorrer o período medieval, de coexistência entre as três grandes religiões monoteístas mas durante o qual o cristianismo combate duramente o paganismo, as «superstições» e as heresias, até chegar ao limiar de uma época moderna em que os seguidores de outras fés são expulsos e a Inquisição é lançada no encalço de todos os suspeitos de desvios à ortodoxia — marranos, mouriscos, bruxas, luteranos.

De facto, os cerca de quinze séculos que cobre este primeiro volume conheceram a interacção de diversas crenças no Ocidente peninsular, embora o cristianismo se fosse impondo, progressivamente, como religião dominante, até ocupar todo o espaço religioso. Às numerosas divindades indígenas, os romanos chegados à Hispânia vieram adicionar, não só o seu próprio panteão e o culto imperial mas também os deuses orientais, que os hispanos talvez já conhecessem através de contactos anteriores com fenícios, gregos e cartagineses. Foi sobre este fundo de pluralismo e sincretismo religioso que, pelos finais do século II, veio instalar-se a fé cristã.

Trazida por mercadores, marinheiros e soldados, ela penetrou pelos por-

▷ Ara com inscrições gregas (mármore, século I d. C.). Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia.

Foto: Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto Português de Museus/José Pessoa.

▷ Sarcófago da vindima (mármore, século III d. C.). Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia.

Foto: Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto Português de Museus/José Pessoa.

tos e pelas estradas, implantando-se sobretudo nos meios urbanos. Os campos, esses ficaram durante muito mais tempo entregues às antigas formas de culto, praticadas em plena natureza, junto dos rios e das fontes ou em elevações do terreno, formas essas denunciadas por obras doutrinais como o *De Correctione Rusticorum* de São Martinho de Dume e por sucessivos concílios das épocas tardo-romana e visigótica, mas que seriam de novo perseguidas, séculos mais tarde, juntamente com as artes mágicas, a adivinhação e outros «erros» persistentes.

Não foram, porém, apenas o paganismo e as «superstições» que o cristianismo teve de combater pouco após a sua introdução na Península. As grandes questões que agitaram a Igreja a partir do século IV também tiveram os seus reflexos no Ocidente peninsular, onde Potâmio, bispo de Lisboa, se converteu ao arianismo após ter perfilhado, durante algum tempo, o credo de Niceia, ao qual regressou novamente no final da sua vida. Mas foi com a chegada dos povos germânicos à Hispânia no século V que o arianismo se tornou a religião do grupo detentor do poder político, levando à coexistência de bispos pertencentes aos dois credos em muitas dioceses. Só a conversão de Recaredo ao catolicismo veio estabelecer a unidade religiosa entre os Hispano-romanos e os Visigodos.

Entretanto, outra heresia tinha-se declarado na Lusitânia: o priscilianismo, divulgado pelo bispo de Ávila, que consistia num ascetismo rigoroso e em doutrinas apodadas de maniqueístas e gnósticas. Após a condenação e execução de Presciliano em Trèves, em 387, as práticas priscilianistas de vida religiosa intensa para os leigos no âmbito de oratórios privados divulgaram-se também com grande intensidade na Galécia. A sua influência deve ter sido duradoura, pois o concílio de Braga ainda as condena em 561.

O combate à heterodoxia no período suevo-visigótico atingiu ainda o maniqueísmo, o origenismo e o pelagianismo, de que não são conhecidas, contudo, manifestações no território que futuramente se tornará português. O mesmo acontece com as correntes heterodoxas que se desenvolveram após o século VIII sob o domínio muçulmano, procurando aproximações ao islamismo e ao judaísmo.

Se o dualismo continua a estar por trás de um dos grandes movimentos heréticos que voltam a assolar a Península a partir do século XII — o catarismo —, os restantes baseiam-se menos em questões doutrinais do que em problemas de disciplina. A recusa da submissão à liturgia romana já tinha suscitado anteriormente a desconfiança e a violência em relação aos moçárabes, nomeadamente os de Coimbra; a pregação sem licença é, agora, motivo para a condenação dos valdenses de Leão e Castela. Sobre os hereges portugueses dessa época, contudo, quase nada sabemos, a não ser que estava previsto o seu julgamento pelos tribunais episcopais e o confisco dos seus bens para a Coroa.

Só a partir da centúria de Trezentos se tornam mais nítidos os contornos do pensamento heterodoxo que circulava em Portugal, em resultado do influxo cultural provocado pela criação da universidade e das controvérsias religiosas sustentadas com judeus e mouros. Encontram-se, assim, tanto em obras doutrinais como em crónicas e nos próprios preâmbulos das leis que as condenavam, reflexos das doutrinas de Averróis, Joaquim de Fiore e, mais tarde, Wycliff e Huss. A repressão da heresia acentua-se, então, com a nomeação de inquisidores e o reforço da legislação punitiva, ao mesmo tempo que a luta contra as «superstições» conhece também um recrudescimento e se acentua a segregação de mouros e judeus, antecedendo a sua expulsão.

A presença dos judeus é assinalada na Península desde o período imperial romano, embora os seus primeiros vestígios no Ocidente datem apenas dos finais do século v. Sob o domínio visigodo, a sua situação era de tal modo precária que eles são suspeitos de terem acolhido de braços abertos os invasores muçulmanos, considerados mais tolerantes. A Reconquista veio encontrá-los bem implantados nos principais centros urbanos, talvez já agrupados nos locais onde virão a surgir, mais tarde, as judiarias, embora alguns morassem misturados com os cristãos.

Apesar de a legislação civil transpor, desde cedo, as directivas canónicas que impunham a segregação dos judeus e pretendiam impedir qualquer poder deles sobre os cristãos, eles gozavam de uma efectiva protecção régia e de grande autonomia, manifestada na liberdade do culto e no foro próprio, em troca do pagamento de tributos e da prestação de serviços ao monarca. O seu relacionamento com a Igreja parece, também, ter sido pacífico, se excluirmos alguns episódios gerados por pregadores mais exaltados.

A mesma atitude tolerante caracterizou, durante séculos, a população em geral, embora a crise de finais de Trezentos tenha acentuado a rivalidade económica entre os comerciantes e artesãos judeus e cristãos, suscitando um clima de tensão que levou os monarcas a legislar no sentido da separação física entre as duas comunidades. O ódio crescente ao judeu usurário e cobrador de impostos, personificação do mal, chegou a degenerar em violência aberta, como no caso dos assaltos, frustrados ou conseguidos, a diversas judiarias do país. Em finais da centúria de Quatrocentos, a chegada de numerosos conversos e judeus castelhanos, fugidos da Inquisição instalada no seu país, veio exacerbar ainda mais essas tensões, reforçadas pela pressão política dos Reis Católicos sobre D. Manuel. Isto levou-o a assinar o édito de expulsão de 1496, a que só escapariam os que se convertessem ao cristianismo.

Não era esta, porém, a primeira tentativa de conversão dos seguidores do culto moisaico em Portugal. Desde D. Afonso II que existia uma legislação de apelo à conversão voluntária e individual — compensada com inúmeros privilégios e benefícios económicos —, sucessivamente confirmada e reforçada pelos sucessores desse monarca. Existiam há muito, também, uma tradição de disputa religiosa e uma literatura de apologética cristã de que algumas bibliotecas monásticas guardam vestígios, embora sejam poucas as obras de autores nacionais, como quase inexistente foi, também, a produção literária anticristã dos judeus portugueses. Não parece ter havido, pois, em resultado dessas controvérsias, conversões em massa ou de rabis ilustres, no nosso país, como aconteceu em Castela e Aragão.

Quanto aos muçulmanos, a sua presença na Península, ao que se sabe, não antecedeu a chegada das tropas de Tarique, em 711. Contudo, à conquista de grande parte do território por árabes e berberes islamizados seguiu-se a conversão de numerosos hispano-romanos e visigodos, atraídos pela rápida integração na comunidade dos crentes, com direitos e prerrogativas iguais aos dos restantes fiéis, que o islamismo assegurava. Assim surgiram e se multiplicaram os *muladí*-s, que chegaram a ocupar lugares de relevo na sociedade muçulmana.

Os cristãos que não quiseram converter-se, ou foram submetidos pela força, mortos ou escravizados, ou obtiveram algumas garantias através da negociação de pactos com as novas autoridades. Neste caso, mediante o pagamento de diversos tributos previstos na lei alcorânica, puderam continuar a

ter os seus chefes, reger-se pelas suas leis e praticar a sua religião. Tratava-se dos *mu'ahidûn*, conhecidos nas fontes cristãs por moçárabes.

Embora a vivência religiosa destes no território que futuramente virá a ser português seja mal conhecida, sabe-se que mantiveram a devoção a mártires locais, assim como a diversos santos. Há, também, notícias ocasionais da existência de bispos em algumas dioceses, por vezes deslocados em cidades já recuperadas pelos cristãos, e do funcionamento de mosteiros com as respectivas escolas, como no caso de Lorvão e Vacariça.

Estes cristãos que mantiveram as tradições litúrgicas e monásticas visigóticas em território islâmico não tiveram, contudo, a vida fácil quando, empurrados por sucessivas vagas de intolerância religiosa islâmica, fugiram para o Norte, ou se viram incluídos no território cristão quando a Reconquista foi atingindo o Centro e o Sul da Península. Os seus correligionários olhavam com desconfiança as suas práticas cultuais e a sua particular vivência do cenobitismo num momento em que, devido à reforma dita gregoriana, triunfavam em todo o Ocidente a liturgia romana e os costumes beneditinos cluniacenses. A eles tiveram os moçárabes de submeter-se, sob pena de serem considerados heréticos.

Já então viviam os muçulmanos, em território cristão, uma experiência semelhante à que os cristãos haviam vivido em território islâmico: se resistiam à conquista, eram mortos ou reduzidos à escravatura; se negociavam a rendição, podiam gozar da protecção régia e de um estatuto que lhes garantia a liberdade de culto e a autonomia administrativa e judicial, mediante o pagamento de pesados impostos. Assim se constituíram as chamadas comunas de mouros forros em diversas cidades do Sul do país, sediadas em arruamentos ou bairros fechados em zonas periféricas, com as suas mesquitas, as suas escolas alcorânicas, os seus banhos, onde os mouros praticavam o artesanato e o comércio ou se dedicavam à policultura de abastecimento urbano.

Também eles foram postos perante a escolha entre a conversão ou a expulsão, por D. Manuel, em 1496. Todavia, ao invés do que aconteceu com os judeus, nem foram baptizados à força nem os seus filhos lhes foram retirados. O seu fraco peso demográfico e económico tornava-os menos indispensáveis à monarquia, que não colocou grandes obstáculos à sua saída do reino. E assim partiram, deixando atrás de si uma herança linguística, cultural e técnica a que só agora se começa a dar o devido relevo.

A segunda parte deste livro procura mostrar como se deu «A construção de uma Igreja» numa óptica institucional, analisando a formação, o desenvolvimento e a mobilização de recursos das estruturas de enquadramento eclesiástico e evidenciando as motivações e estratégias dos respectivos agentes, quer a nível interno quer no seu relacionamento com instituições de idêntico relevo, como a monarquia.

O primeiro capítulo debruça-se sobre a organização eclesiástica do espaço, começando pela reestruturação provincial de Diocleciano, em 284-288, que serviu de base a essa organização durante todo o período tardo-romano. As mais antigas sés episcopais da Hispânia foram estabelecidas em centros urbanos importantes e agrupadas em províncias, tendo-se estas tornado, no século IV, o quadro preferencial de discussão e resolução das questões internas das Igrejas locais. Mas outras comunidades cristãs iam sendo fundadas nos campos, quer por bispos que para lá enviavam clérigos com capacidade de baptizar, quer por leigos que pretendiam atrair os poderes benéficos da divindade aos seus domínios, ao mesmo tempo que basílicas e oratórios eram construídos para albergar relíquias de santos.

O *Parochial Suevorum*, de 572-582, mostra-nos que, na província da Galécia, existia já nessa época uma constelação de «paróquias» com distintas origens, cujos territórios não tinham ainda contornos precisos, embora tenha sido possível estabelecer a correspondência entre algumas delas e outros tantos arcediagados medievais, lançando uma ponte sobre o período de ocupação muçulmana, que assistiu a uma progressiva desagregação da administração eclesiástica diocesana.

Durante a Reconquista, o programa repovoador da monarquia asturiano-leonesa e, posteriormente, o da portuguesa levou à restauração de antigas dioceses suevo-visigóticas, se bem que em contexto novo, bem como à erecção de outras inéditas. As fronteiras entre essas circunscrições foram-se clarificando através de processos judiciais por vezes muito longos, que não obstavam, porém, à realização de arbitragens e ao estabelecimento de concórdias. Todavia, o espaço eclesiástico e o espaço político não se tornaram coincidentes: até finais do século XIV, houve territórios portugueses que estiveram integrados em bispados galegos ou castelhanos, assim como algumas dioceses lusitanas foram sufragâneas de Santiago de Compostela; inversamente, Braga estendeu os seus direitos metropolitas a Astorga, Tui, Orense e Mondonhedo, além do Porto, Viseu e Coimbra.

Também os limites das paróquias foram sendo demarcados com minúcia entre o século XII e o início do século XIV, com o objectivo de assegurar um melhor controle dos fiéis e a percepção dos direitos eclesiásticos. É, pois, possível proceder à enumeração das freguesias medievais portuguesas, diocese após diocese, com um elevado grau de precisão, e determinar a quem elas pertenciam. O contraste mostra-se vivo entre um Norte e Centro retalhados em pequeníssimas paróquias pertencentes, sobretudo, a senhores laicos que, a dada altura, as entregaram aos mosteiros de seu patrocínio, e um Sul de vastas freguesias tuteladas pelo rei ou pelas ordens militares.

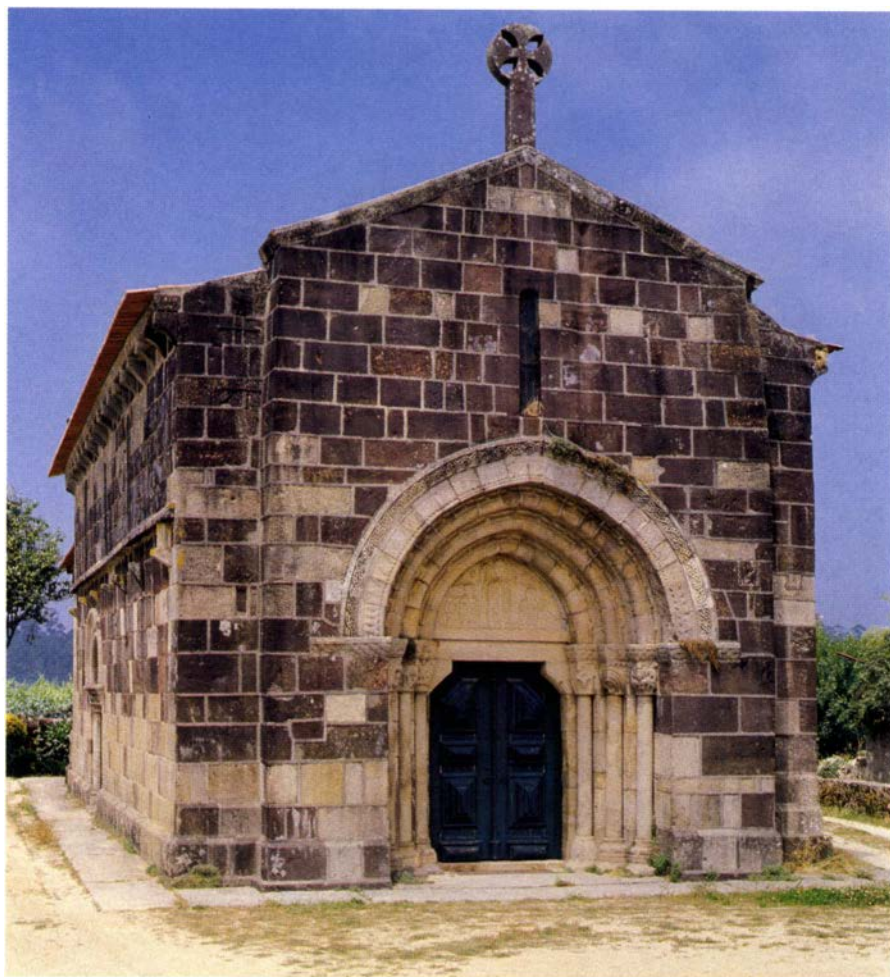
Quanto à localização no espaço dos mosteiros, ela revela uma oposição também marcada entre o Sul, domínio dos freires cavaleiros, e o Centro, local de implantação preferencial dos Cistercienses e dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, que se espalharam igualmente pelo Norte, terra de eleição

Fachada da igreja românica de Rio Mau.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

dos Beneditinos. Já os Mendicantes mostraram uma preferência pelos centros urbanos meridionais, tendo deparado com grandes dificuldades para entrar nas sedes de bispado nortenhas.

Mas quem eram os homens e mulheres que se dedicavam à contemplação, à oração e ao serviço do povo de Deus? O estudo do elemento humano das instituições eclesiásticas é relativamente recente e revela ainda muitas zonas de sombra. Embora existissem eremitas e ascetas no Ocidente da Hispânia desde os tempos mais recuados, pouco se sabe sobre a sua vivência individual. É apenas quando eles começam a ser submetidos a regras e a organizar-se em congregações, no século XIV, que surgem registos, ainda que parcos, da sua presença, nomeadamente no Alentejo.

Já sobre os partidários da vida cenobítica, as notícias são mais abundantes. Desde o século VI, são atestados mosteiros em diversos locais da Península, servindo de focos de cristianização dos campos através da acção dos seus monges-bispos e monges-sacerdotes. Há, também, cenóbios dúplices e outros reunindo grupos familiares ou comunidades camponesas no seu conjunto, como forma de protecção mútua e de obtenção de benefícios espirituais e económicos. As origens sociais destes monges parecem, pois, ser tão variadas quanto as regras a que obedeciam; apenas se lhes exigia que não fossem servos nem libertos, e que ingressassem na vida religiosa de livre vontade.

Cálice em prata dourada (2.ª metade do século XII). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

Foto: Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto Português de Museus/José Pessoa.

A multiplicidade das regras e a prevalência dos mosteiros de tipo familiar perdura, no Norte do país, mesmo após a invasão dos muçulmanos e a posterior retirada destes, nos séculos VIII e IX. Todavia, anseios de reforma anunciam-se com São Rosendo e exprimem-se abertamente no Concílio de Coyanza, em 1055, levando à conversão de antigos cenóbios e à criação de outros novos de observância beneditina, seguindo quer os costumes cluniacenses quer os cistercienses.

Embora tal tenha sido feito com apoio régio e sob a influência da nobreza palatina e das linhagens de infanções em ascenção, estes mosteiros revelam um recrutamento mais alargado do que os do período anterior, não se limitando a membros e protegidos das famílias patronais mas incluindo professos de origens modestas e até estrangeiros. Os abades, esses sim, eram recrutados nas mais altas esferas sociais, desempenhando papéis políticos e religiosos de relevo, como testamenteiros, capelães e esmoleres dos monarcas, ou ainda juizes e auditores dos papas. O mesmo acontecia com os priores dos mosteiros de cónegos regulares que se multiplicaram na mesma época, escolhidos para chefiar dioceses ou actuar como confessores e conselheiros régios.

Nos séculos XIV e XV, superadas as dificuldades de implantação iniciais, são os frades mendicantes que irão ocupar as funções de directores espirituais dos monarcas e príncipes, e de professores da universidade, devido à protecção régia e papal de que gozavam e à sua formação de nível superior. Já os membros das ordens militares, devido à sua vocação guerreira, recrutavam-se entre os filhos segundos da nobreza e mesmo da casa real, embora também pudessem provir de famílias mais obscuras, contentando-se neste caso com tarefas auxiliares ou com uma vida conventual mais contemplativa.

Os mosteiros femininos de todas estas ordens serviram igualmente de lugar de abrigo para mulheres de famílias nobres, viúvas ou solteiras sem esperança de casar, que mesmo no claustro continuaram a dispor de bens e servidoras dedicadas, e a proteger os seus familiares e dependentes. Algumas viúvas e filhas de cidadãos abastados conheceram um destino semelhante, mas sobre as professas de origens mais humildes nada se sabe.

Quanto aos clérigos seculares, embora proviessem dos meios sociais mais diversos, as suas origens determinavam, em larga medida, os cargos a que podiam aspirar: a pertença a uma família nobre e a proximidade do monarca ou do sumo pontífice facilitavam-lhes a obtenção de uma prelazia, uma dignidade capitular ou uma conezia; o parentesco com outros clérigos bem colocados ou o alto nível dos estudos realizados, abrindo caminho para o serviço régio e papal, podiam surtir o mesmo efeito. Já a proveniência das elites urbanas ou da criação de um prelado assegurava, apenas, uma porção ou ração num cabido de catedral ou colegiada. Os laços de dependência em relação a

uma família patronal garantiam ainda um benefício curado numa igreja paroquial ou o serviço de uma capela funerária ricamente dotada. Fora deste sistema de solidariedades e alianças, sobravam apenas alguns lugares de auxiliares e substitutos para aqueles que não tinham a protecção de ninguém ou se encontravam no início da carreira.

As mesmas diferenças notavam-se ao nível dos recursos económicos de que cada membro do clero podia dispor. Desde os primeiros tempos do cristianismo, estipulara-se que os ministros do culto deviam viver das ofertas feitas espontaneamente pelos fiéis. Todavia, o carácter voluntário dessas dádivas foi-se perdendo, e os crentes viram-se compelidos ao pagamento de dízimas, primícias, votos de Santiago e outros tributos que nem sempre revertiam para os verdadeiros celebrantes do culto, pois sobre esses rendimentos pesavam a fiscalidade episcopal e pontifícia e os direitos dos patronos e titulares da cura.

Os proventos do clero não residiam, contudo, apenas nos direitos de carácter religioso que este fazia pesar sobre o povo de Deus. Ao longo dos tempos, sés, colegiadas e conventos haviam acumulado grandes quantidades de bens móveis e, sobretudo, imobiliários, provenientes de doações, legados, compras e escambos, que exploravam directamente ou por intermédio de foreiros a quem concediam contratos de duração variável e que, em troca, lhes pagavam rendas em géneros ou em dinheiro. Algumas dessas terras haviam-lhes, mesmo, sido concedidas pelos reis com a respectiva jurisdição, podendo nelas exercer a justiça, tutelar as actividades económicas, administrar o território do ponto de vista civil e militar e cobrar as multas, taxas e serviços correspondentes.

Eram os bispos, priores e abades ou abadessas que mais lucravam com todos estes ingressos, pois coubera-lhes a parte de leão — dois terços — nas partilhas efectuadas entre eles e os cabidos ou conventos a que presidiam; cónegos, monges e freiras deviam contentar-se, apenas, com o restante terço e alguns recursos pessoais, se os tivessem. Contudo, a crise demográfica e económica que, a partir de meados do século XIV, veio causar uma tremenda erosão nos proventos extraídos da terra a todos afectou gravemente. A diminuição dos recursos levou muitos clérigos a acumular benefícios, tornando-se absentistas, enquanto outros passaram a sobreviver dificilmente, substituindo esses nas suas funções por metade ou menos das respectivas prebendas.

Se o poder económico da Igreja portuguesa foi fortemente abalado nos finais da Idade Média, a sua influência política não sofreu um embate menor, devido às crescentes intervenções régias na esfera eclesiástica. Na verdade, as relações entre o poder temporal e o poder espiritual nem sempre foram pacíficas. Uma primeira aproximação entre ambos esboçara-se no Baixo Império Romano; as realezas sueva e, sobretudo, visigótica estreitaram as relações entre os reis e os bispos, o que gerou alguns momentos de tensão mas outros de colaboração e entendimento entre eles. Esse bom relacionamento deve ter-se perdido durante a ocupação muçulmana, mas foi recuperado pela monarquia asturiano-leonesa e pela emergente realeza portuguesa, que se apoiaram nas sés e nas ordens religiosas para promover o povoamento e organização dos territórios tomados aos mouros, ou mesmo para a conquista desses territórios, no caso das ordens militares.

Muito rapidamente, porém, alguns prelados começaram a acusar sucessivos monarcas da primeira dinastia de praticarem atentados contra as liberdades e privilégios eclesiásticos e de tolerarem que os nobres cometessem abusos e violências em relação à Igreja e aos seus bens. Outros, em contrapartida, próximos dos soberanos, apoiavam-nos, quando não inspiravam mesmo certas medidas e atitudes condenadas. Desta forma, apesar de censurados e, no caso de D. Afonso III, até excomungados, os reis portugueses persistiram na sua política de centralização à custa dos poderes e riquezas da nobreza e, sobretudo, do clero. Certos que uma parte deste, cortesã e envolvida na construção do Estado moderno, lhes estava sempre adquirida e, quanto aos restantes, sabendo jogar com as divisões existentes no próprio seio do corpo eclesiástico, exacerbadas na passagem de Trezentos para Quatrocentos devido ao Cisma do Ocidente.

Na terceira e última parte deste volume vamos encontrar os fiéis «Vivendo a palavra de Deus». Os clérigos, elaborando e transmitindo a doutrina e a cultura cristãs. Os leigos, recebendo e reelaborando esses ensinamentos à luz das suas tradições culturais. Uns e outros, procurando dar resposta aos seus anseios espirituais através de devoções, ritos e práticas em constante evolução.

Sobre a religiosidade dos clérigos, as fontes abundam, já que foram eles que preservaram a escrita nesses tempos de predomínio da oralidade. O território português conheceu formas de vida religiosa originais, como o monaquismo frutuosiano, e liturgias específicas, como a moçárabe, particularidades essas que foram erradicadas pela unificação monástica efectuada ao abrigo da regra beneditina no seguimento do Concílio de Coyanza e pela introdução da liturgia romana. Todavia, o rito bracarense, sem contrariar esta última, irá conservar ao longo de toda a Idade Média e até aos nossos dias uma relativa originalidade.

A partir do século XI, as fundações monásticas portuguesas adoptam regras ou costumes vindos de além-Pirinéus, correspondendo a inquietações espirituais e vivências religiosas diferentes. Cluniacenses e cistercienses procuram, tal como os eremitas, o afastamento do mundo, embora os primeiros pratiquem no esplendor da liturgia e os segundos no trabalho intelectual ou manual o serviço de Deus a que os terceiros se devotam na ascese e na meditação. Já os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho e os Mendicantes valorizam a permanência no século, exercendo o seu ministério junto dos crentes e distinguindo-se do clero diocesano pelos votos evangélicos de castidade, obediência e pobreza que os obrigavam a uma vida mais frugal e recatada.

Não admira, pois, que encontremos irmãos menores e pregadores, tal como agostinhos, dedicados à instrução religiosa dos fiéis através da pregação, embora esta e a catequese competissem, originariamente, ao clero secular. Todos eles transmitiam as práticas rituais, a moral e a doutrina elaboradas nos claustros e proclamadas nos concílios e nos sínodos, cuja correcta assimilação pelos leigos as visitas pastorais efectuadas pelos bispos ou pelos seus vigários procuravam, depois, fiscalizar.

Mas o papel de educadores dos clérigos seculares e regulares não se esgotava na instrução dos crentes. Praticamente todo o sistema de ensino, em Portugal, estava nas mãos da Igreja, desde as humildes escolas paroquiais onde se ensinavam os rudimentos da leitura, da escrita, das contas e da Sagrada Escritura, passando pelas escolas conventuais e episcopais onde se formavam os futuros monges e sacerdotes, até à universidade onde, mais do que teologia, se estudavam leis e cânones, que abriam caminho a frutuosas carreiras na burocracia régia e eclesiástica. Professores, bibliotecários, copistas, notários, os clérigos monopolizavam as profissões ligadas à escrita e ao trabalho intelectual.

Sobre a religiosidade dos leigos, são poucos e recentes os nossos conhecimentos. Daí que, em vez de uma síntese, se apresente a análise aprofundada de um certo número de casos, individuais ou colectivos, a partir da qual se procura avaliar em que medida eles são representativos da vivência de grupos sociais mais vastos. Deparamo-nos, assim, com condessas e infanções que encontram, na fundação de cenóbios de diferentes obediências, uma forma de expressão da sua religiosidade mas igualmente de manifestação do seu poder e de conservação de parte do património familiar na órbita da linhagem. Moçárabes que cerram fileiras em torno da sua Igreja e da respectiva liturgia para preservarem a sua especificidade cultural contra a uniformização de que são vítimas e que acabará por triunfar. Cavaleiros que constroem uma imagem do chefe guerreiro cristão dissonante da propagada pelos clérigos, mas coerente com os seus próprios valores. Infantes que protegem não só mosteiros de antigas e tradicionais observâncias mas também os novíssimos e mais radicais mendicantes.

E ainda ricas cidadãs, nobres damas e rainhas que se despojam dos seus bens para viverem com e como as Clarissas. Membros das elites urbanas que pretendem manter viva a sua memória através dos tempos, criando estabele-

Crucifixo gótico em cristal de rocha, prata e cobre (séculos XIV-XV). Lisboa, Palácio Nacional da Ajuda.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ /ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

cimentos de assistência, e nobres que, na prossecução do mesmo objectivo, fundam capelas de morgadio. Fidalgos, princesas e condes que assumem experiências religiosas «radicais», eremíticas ou de clausura, em ruptura com os seus meios de origem.

*

Construir uma obra colectiva é um trabalho fascinante, pelo que implica de reflexão e debates teóricos, de divergências de opinião e de compromissos assumidos na sequência de longos e profícuos diálogos, mas também de opções feitas quando o acordo não é atingido e de decisões práticas tomadas perante a urgência dos prazos e a ditadura dos acontecimentos da vida quotidiana.

Este livro acolhe, pois, um conjunto diversificado de perspectivas, correspondendo à visão que cada um dos autores tinha do tema que lhe foi atribuído, e que pôde exprimir livremente. Desde logo nas problemáticas adoptadas, nas formas de abordagem escolhidas e na definição das sequências internas a cada capítulo. A nós, como coordenadoras do volume, coube-nos a escolha dos colaboradores, o desenho do plano geral da obra e a articulação final entre as suas diferentes partes, evitando sobreposições, clarificando zonas de sombra e preenchendo as lacunas mais gritantes.

Pelo modo como, desde o primeiro instante, connosco colaboraram com os seus textos, as suas sugestões, os seus encorajamentos, e aceitaram as propostas de aprofundamento ou de alteração que formulámos, queremos deixar aqui registado o nosso agradecimento aos autores, a quem, para além do respeito e admiração científicos que já inicialmente sentíamos, nos une agora uma sincera amizade.

Aos colegas do CEHR, em particular ao Dr. Paulo Fontes, o nosso muito obrigado pelo seu apoio sempre disponibilizado. Ao Dr. Jacinto Guerreiro, que secretariou a coordenação e nos secundou incansavelmente na revisão de textos e imagens, detectando trocas, apontando gralhas, revelando incoerências, o nosso bem haja.

Também à Dra. Guilhermina Gomes e ao Sr. Leonel de Oliveira desejamos expressar o nosso reconhecimento pela compreensão e paciência com que acolheram os nossos atrasos, e pela competência com que conduziram a produção material desta obra. Finalmente, ao Círculo de Leitores, o nosso muito obrigado pela confiança em nós depositada.

A PROCURA DO DEUS ÚNICO

Convivências religiosas: um desafio multissecular

A dinâmica da cristianização e o debate ortodoxia/heterodoxia

O SINCRETISMO RELIGIOSO HISPÂNICO E A PENETRAÇÃO DO CRISTIANISMO*

O CRISTIANISMO, quando penetrou na Península Ibérica, através dos canais do Império Romano, foi encontrar um «fundo religioso» multissecular constituído por uma multiplicidade de deuses e cultos.

Embora a história das origens religiosas da Galécia e da Lusitânia desde épocas pré-romanas esteja ainda por escrever, não nos podemos contentar com imagens simplistas. Só a inventariação sistemática dos testemunhos romanos ou dos testemunhos legados por estes e revelando influências mais antigas constitui o caminho para traçar a panorâmica do que foi o fundo religioso hispânico antigo. É preciso, pois, começar por olhá-lo «de mais perto» para vislumbrar os seus dinamismos fundamentais e compreender com mais profundidade o binómio paganismo/cristianismo.

Nos primeiros séculos, a inexistência de templos e de figurações divinas terá levado os Romanos a pensar que os povos autóctones peninsulares não prestavam culto a divindades[1]. Como refere Jorge Alarcão, esta inexistência de templos terá confundido não só Estrabão como os autores que lhe serviram de fonte[2]. Esta ideia desvaneceu-se, todavia, quando os Romanos se deram conta de que no território por eles ocupado também existia um politeísmo, quiçá semelhante ao seu porque enraizado no mesmo fundo mitológico indo-europeu[3], e que a inexistência de construções específicas para o culto não implicava a ausência de deuses ou de um grupo de sacerdotes[4].

As descobertas mais recentes vão no sentido de que os autóctones teriam privilegiado certos lugares campestres para aí se dirigirem às suas divindades, inclusive através da oferenda de sacrifícios. Os deuses indígenas veneraram-se, pois, em rios e/ou fontes, sem templos e sem imagens, consumando uma sacralização do espaço tribal.

Entre os deuses de origem pré-romana ou indígena, teriam sido venerados na Hispânia os que podemos chamar tutelares: Banda, Iuna, Cosus, Arentius, Munis, Reva e Nabai, acompanhados de epítetos que variavam de região para região[5]. Nos últimos anos têm-se descoberto vários nomes de deuses indígenas em diversas partes do país[6].

No Ocidente hispânico as divindades indígenas têm sido classificadas, genericamente, em divindades aquáticas, salutíferas e infernais, graças às inscrições epigráficas lavradas sob o domínio romano e manifestando formas de culto romanizadas[7].

Não se sabe se corresponderiam a deidades específicas de grupos étnicos concretos, visto os fenómenos migratórios dentro das províncias romanas serem frequentes[8]. Contudo, alguns deuses seriam manifestamente específicos de um *populus*, como é o caso de Igaedus, deus dos Igaeditani ou de Calaicia, deusa dos Calaici.

Outro grupo de divindades indígenas seria protector dos *loci*, *castella* ou *vici* e adorado só nesses locais[9]. Desconhece-se, em geral, o sentido religioso exacto de muitas das divindades indígenas, sobretudo quando não estavam associadas a um deus clássico.

Ao nível dos primeiros séculos, verifica-se efectivamente no Ocidente peninsular uma grande variedade de teónimos, sobretudo a norte de Évora, enquanto para o Sul do actual território de Portugal apenas uma divindade

*Ana Maria C. M. Jorge

Placa de ouro do Santuário do Garvão (Ourique).

Foto: Instituto Português do Património Arquitectónico e Arqueológico/Delegação Regional de Évora/Manuel Ribeiro.

▷ Baixo-relevo mitraico de Tróia de Setúbal (cópia), século III (Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia). © ANF/Instituto Português de Museus

Foto: José Pessoa.

Nas páginas anteriores:

◁ Estela-menir de São Martinho (Castelo Branco, Museu Francisco Tavares Proença Júnior).

Foto: Divisão de Documentação Fotográfica/ /Instituto Português de Museus/José Pessoa.

◁ Santuário da Bouça do Colado (Lindoso, Ponte da Barca).

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

parece concentrar todas as atenções — Endovélico, do qual nos chegam inúmeros testemunhos de devoção[10]. Este culto teria servido de catalizador, sobrepondo-se a outros existentes e ilustrando, desta forma, o sincretismo religioso da região. São inúmeros os testemunhos de Endovélico procedentes, por exemplo, de São Miguel da Mota (Alandroal)[11].

Nos séculos II e III ter-se-ão tornado mais comuns os templos e as aras, se bem que nem sempre se conheçam as circunstâncias do achado ou a natureza do local onde as inscrições se encontraram. Os únicos santuários pré-romanos identificados arqueologicamente são os de Miróbriga e Garvão, ambos no Alentejo.

A construção de templos aparece, pois, como um dos efeitos mais significativos do processo de romanização. Com ela alteraram-se substancialmente os aspectos concretos das práticas religiosas ao nível do processo de aculturação entre romanos e indígenas[12]. À medida que a romanização se processou, verificaram-se diversas manifestações de sincretismo entre as divindades existentes.

Com efeito, o Império Romano, que tinha como «pano de fundo» a religiosidade proto-romana, começou a partir do século II a instalar junto dos deuses romanos os novos deuses recebidos do estrangeiro[13]. O desaparecimento dos cultos indígenas na Península poderá ter começado já na época pré-romana por influência dos contactos com os Fenícios, Gregos e Cartagineses, que teriam introduzido os seus sucedâneos. Ao lado das divindades indígenas, um outro grupo era formado pelas divindades clássicas e orientais, às quais podemos depois associar o culto imperial, com ampla penetração e difusão no meio hispânico.

É provável que algumas divindades do panteão clássico romano e alguns deuses orientais adorados em plena época romana tenham sido introduzidos na Península na época das colonizações fenícia e grega. É graças a esta adesão que hoje podemos estudar o clima religioso pré-romano. Com efeito, os cultos romanos persistiram e as suas manifestações revelam-nos que foi à maneira romana que as divindades pré-romanas passaram a ser veneradas, mediante um verdadeiro fenómeno de sincretismo. Este manifestava-se, aliás, na necessidade de acompanhar o nome dos deuses do equivalente romano, para desta forma expressar melhor o seu carácter[14]. Também são frequentes os casos em que um deus romano leva um epíteto indígena, podendo ser interpretados como o testemunho de uma identificação da divindade antiga a um deus romano. Pode-se estar ainda perante uma apropriação local de uma divindade romana[15].

A adopção de uma divindade romana sem abandono do culto de uma divindade indígena anterior ou a substituição de uma divindade pré-romana por uma divindade clássica, assimiladas ou identificadas uma à outra por *inter-*

pretatio, não é, segundo José Alarcão, fácil de estabelecer[16]. Não esqueçamos, por exemplo, que a língua usada nos ex-votos era o latim e que os altares deviam obedecer aos cânones estéticos romanos.

Apesar de tudo, o sincretismo religioso levou a soluções diversificadas como, por exemplo, a que se concretizou em Vilar de Perdizes (Montalegre), onde o culto de Larouco se fundiu com o de Júpiter, certamente por se tratar de divindades com funções semelhantes, ou a do recinto cultural de Panóias (Vila Real, Braga), onde se conservam inscrições invocando divindades orientais, romanas e indígenas. Aqui, o culto de Serápis uniu-se ao de outros deuses e deusas. Neste santuário podemos distinguir, com efeito, vários níveis de culto[17]. Merecem ainda uma menção os santuários de Lamas de Moledo, de cabeço de Fráguas (Sabugal), de Marecos, de Valpaços e de Mogueira (Resende)[18].

O processo de romanização mostra-nos, de uma forma geral, que Roma não procurou impor uma forma de vida religiosa. As formas escolhidas pelo culto imperial são uma ilustração desta prudência, facilitando mesmo, nalguns casos, o desenvolvimento das religiões locais.

Ao nível dos cultos clássicos, a reconstituição dos que estavam instalados nas cidades é indispensável para se compreender o fenómeno da difusão dos mesmos no mundo rural, mas a epigrafia é manifestamente insuficiente para esta reconstituição. Está provado que o culto a Júpiter foi, de todos estes cultos, o mais difundido na Península Ibérica. Este deus era geralmente adorado como *Iuppiter Optimus Maximus*. Há, contudo, inscrições consagradas a Júpiter sem epíteto ou com outros nomes: *conservator, depulvor, maximus*[19].

Não é de estranhar que os cultos das divindades clássicas, entre outros, tivessem florescido, de modo particular, nas cidades[20]. Durante vários séculos, a Galécia e a Lusitânia estiveram abertas à penetração religiosa, fruto de contactos vários entre civilizações, tendo por intermediários, fundamentalmente, os soldados e os mercadores.

Na época imperial floresceram na Hispânia, como em todo o mundo romano, as religiões mistéricas que se caracterizavam pela procura da salvação individual. Este foi o caso da religião de Mitra, que teve devotos em toda a Hispânia e se tornou a principal corrente religiosa no Império ao lado do cristianismo, propagando-se sobretudo entre os soldados. Em meados do sé-

Santuário de Panóias (Vila Real).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ Igreja e piscina baptismal, edificadas sobre sepulturas paleocristãs, século VI (Milreu, Estói).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

culo II temos, em Mérida, um santuário dedicado a Mitra, venerando-se este deus também noutros lugares da Lusitânia e da Galécia.

No território actualmente português, Pax Julia parece ter sido a cidade onde mais facilmente penetraram os cultos orientais: encontramos aqui, entre outros testemunhos, uma placa colocada sob a invocação de Mitra[21]. Infelizmente, não se pode precisar com segurança o local de muitos destes achados.

Em ordem de importância, a Mitra seguia-se Cibeles, deusa frígia da Ásia Menor, da qual se conhecem várias inscrições originárias de diversas regiões da Lusitânia[22]. Estes vestígios podem explicar-se pela abundância de escravos orientais na Lusitânia meridional e pelo comércio desenvolvido por Lisboa e Mérida com o Oriente.

O culto de Serápis também entrou cedo na Hispânia graças aos contactos comerciais. Este culto coexistiu, por exemplo, com o de Mitra em Mérida e com o dos deuses indígenas em Panóias.

O culto à divindade egípcia Ísis também era uma realidade. Deve ter sido trazido para a Hispânia na época republicana, por mercadores que acompanhavam os exércitos. Dele se conservam várias inscrições, estátuas e outros monumentos. A Hispânia adorou igualmente a grande deusa africana Dea Caelestis, cujos devotos eram essencialmente escravos e libertos[23].

A penetração das religiões orientais vindas da Ásia Menor, Egipto, Síria, Pérsia, não é, contudo, própria do mundo romano; o mundo grego também já a tinha conhecido. Para Jacqueline Champeaux, o seu sucesso no Império Romano esteve relacionado com a natureza mística destes cultos face à «secura» dos deuses imperiais[24].

A memória destes deuses chega-nos através da decoração de muitas das *villae* romanas. É o caso de Milreu, de São Cucufate e da Quinta do Marim (Olhão). O principal problema reside na datação das diferentes fases de tais *villae*[25].

O culto imperial, nascido ao redor dos altares dedicados ao imperador no tempo de Augusto (cerca de 25 a. C.), foi-se progressivamente organizando nas províncias do Império como o indica o templo de Mérida, na Lusitânia, e

serviu fundamentalmente para unificar os povos da Hispânia. Os vestígios deste culto revelam-nos uma autêntica hierarquia entre as cidades. No caso da Lusitânia, à volta de Mérida, capital provincial, desenvolveram-se cidades como Lisboa, Faro e Évora[26].

O culto do imperador conheceu com os Antoninos um grande florescimento na Península Ibérica, dada a vinculação desta dinastia com a região. O florescimento do culto não ultrapassou, no entanto, o reinado de Marco Aurélio, não se encontrando dedicatórias posteriores a 170[27]. Em conjugação com as inscrições honoríficas ao imperador, a importância e a difusão deste culto podem também ser atestadas através das dedicatórias imperiais feitas a uma divindade pelo imperador. Paralelamente, assistiu-se ao desenvolvimento de uma teologia do culto imperial, associada à difusão das virtudes imperiais: *aeternitas, pietas* e *saluse providentia*[28].

Ao longo do Baixo Império, Roma, que adoptou os deuses clássicos e os deuses do Oriente, alargando, deste modo, o seu panteão ancestral a novas divindades, foi-se, progressivamente, convertendo ao cristianismo. Deparamos aqui com uma ruptura fundamental relativamente a um passado de pluralismo religioso e de escolhas espirituais diversificadas. O cristianismo, como religião oriental de iniciados que era, seguiu as mesmas vias que as demais religiões no contexto do Império[29]. É difícil, contudo, datar a época em que o cristianismo, depois da conversão de Constantino, triunfou efectivamente na Hispânia sobre os deuses de Roma.

As notícias mais antigas sobre a penetração do cristianismo na Península Ibérica são as de Ireneu de Lião, do fim do século II, e de Tertuliano, do início do século III. Ambos falam da existência de cristandades florescentes na Hispânia.

Ireneu, no seu tratado *Adversus haereses*, escrito entre 182 e 188, explica que a fé se transmitiu a todo o universo apesar da diversidade de povos e línguas existente. O autor faz alusão às Igrejas da Ibéria («Hae [ecclesiae] quae in Hiberiis sunt»[30]), sublinhando o seu vigor no combate contra a heresia. Podemos, nesta base, supor que existiam já no final do século II comunidades cristãs organizadas e não apenas fiéis dispersos.

Tertuliano, 20 anos mais tarde, afirma no seu *Adversus Iudaeus*[31] que o cristianismo se tinha espalhado por todo o mundo, mesmo nos «Hispaniarum omnes termini [...] Christo uero subdita», por oposição ao judaísmo circunscrito a Jerusalém. Este testemunho, de carácter geral como o de Ireneu, dá, apesar de tudo, mais detalhes ao afirmar que os cristãos tinham chegado a todas as fronteiras da Hispânia. Podemos, assim, supor que aí existiam comunidades não só nas cidades próximas do litoral mas também no interior. As intensas relações comerciais e culturais entre a Hispânia e o resto do Império teriam contribuído, sem dúvida, para uma implantação precoce do cristianismo na Lusitânia.

Como nas outras regiões do Império, o cristianismo teria penetrado na Lusitânia romana através de duas vias principais, já referidas a propósito dos cultos anteriores: a dos mercadores e dos marinheiros, pelos portos, e a dos mercadores e dos soldados, pelas estradas[32]. Efectivamente, as relações comerciais com Cartago e o Norte de África, bem como com o Oriente bizantino, têm vindo a ser confirmadas pelas escavações arqueológicas[33]. O exército deve ter constituído, por sua vez, um importante canal de penetração do cristianismo. Não esqueçamos que os legionários, deslocados em territórios afastados dos seus, deviam partilhar convicções religiosas universalistas e com um forte sentido de solidariedade, a fim de se manterem coesos[34]. Neste sentido, tanto a religião de Mitra, a que já fizemos alusão anteriormente, como o cristianismo teriam tido uma ampla divulgação entre eles[35].

Outra prova da penetração do cristianismo foi a perseguição de Diocleciano que, desde 303, fez mártires em diversas cidades da Lusitânia: Mérida, Lisboa, Ávila e Évora[36] são exemplos disso mesmo, adquirindo desta forma uma primazia de honra no seio da comunidade cristã[37].

A este propósito, é interessante notar que aqueles que passaram à história como mártires vinham do meio urbano: é o caso de Eulália, em Mérida; dos três irmãos Júlia, Máxima e Veríssimo, em Lisboa; de Vicente, Sabino e Cristeta, em Ávila; e de Mâncio, em Évora. Estamos, provavelmente, perante o indício de uma cristianização mais enraizada nas cidades do que no campo, o que não nos surpreende, visto o mundo romano ser, antes de mais, um mundo urbano. Foram, efectivamente, as cidades que atraíram os primeiros esforços de cristianização enquanto centros de vida administrativa e eixos privilegiados das vias de comunicação.

A ausência de informações concretas sobre as origens da penetração do cristianismo deu lugar a toda uma série de tradições. A primeira tem o seu fundamento na *Carta aos Romanos*, escrita entre o ano 57 e o 58, na qual São Paulo revela aos cristãos de Roma o objectivo do seu apostolado: partir para a Hispânia[38]. Esta referência vai depois ser utilizada por Jerónimo[39], Atanásio[40], Cirilo de Jerusalém[41] e João Crisóstomo[42], com o objectivo de ligar a Igreja da Hispânia aos tempos apostólicos. A actividade de São Paulo «até aos confins do Ocidente», expressão consagrada para designar a Hispânia, encontrará eco, posteriormente, em textos tardios de carácter lendário, sobretudo a partir do século X[43].

Outra tradição relata a vinda de São Tiago à Hispânia. A crítica histórica demonstra que é impossível estabelecer a ligação entre este apóstolo e as Igrejas ibéricas[44], visto que não dispomos de nenhuma referência anterior ao século VII[45]. Os relatos sobre a evangelização da Península por São Tiago, manifestamente tardios, desenvolveram-se sobretudo durante a ocupação muçulmana da Península Ibérica, a partir do século VIII. Ao longo deste período, a tradição sobre a pregação de São Tiago aparece relacionada com a descoberta do túmulo deste apóstolo em Compostela[46].

Que pensar também da pregação dos sete «personagens apostólicos»? Consagrados em Roma pelo apóstolo Pedro, os sete enviados teriam sido encarregados pelos apóstolos, durante a perseguição de Nero, de fundar novas Igrejas. A tradição reporta-nos que eles teriam dirigido as sete sés episcopais mais antigas da Hispânia: Torquatus, a de Acci; Ctesifonte, a de Vergi; Secundus, a de Ávila; Indalecius, a de Urci; Cecilius, a de Elvira; Hesiquius, a

◁ Sé de Lisboa, capitéis do portal principal, *S. Miguel e o dragão* e os *Santos olisiponenses*, segunda metade do século XII.
FOTO: JORGE RODRIGUES.

de Carcesa, e Eufrasius, a de Iliturgi. A sua pregação apostólica teria originado comunidades de tipo paulino. O documento mais antigo que menciona estes «personagens apostólicos» é a *Vita Torquati et comitum*, de meados do século VIII[47]. Os calendários moçárabes dos séculos VIII/X fazem-lhes também alusão e festejam os sete enviados apostólicos no dia primeiro de Maio[48]. O mesmo acontece com o *Pasionario hispánico*[49].

A dificuldade de relatar as origens da cristianização hispânica é uma realidade incontornável. As tradições de origem lendária não fazem mais do que colmatar os silêncios das fontes históricas e arqueológicas[50]. Os nomes dos «primeiros» bispos reflectem, antes de mais, a vontade de afirmar que a cristianização da Hispânia remonta à época apostólica. A própria formação das lendas mereceria ser estudada em si mesma enquanto facto histórico[51].

As lendas episcopais são autênticos mitos fundadores que servem para preencher as lacunas da história e legitimar a antiguidade das Igrejas[52]. Elas nascem, sobretudo, nos séculos VIII/IX, da necessidade de afirmação e legitimação das Igrejas peninsulares no contexto da invasão muçulmana, durante a qual se revelou necessário sublinhar a antiguidade das Igrejas face aos recém-chegados.

A reconstituição dos porquês relativos à escolha e à qualidade dos personagens mencionados como bispos para cada uma das sés episcopais exigiria uma investigação aprofundada no campo da hagiografia e da história local, ainda por fazer. Contudo, a crítica histórica já se pronunciou sobre alguns dos nomes dos bispos relativos às origens. É este o caso de Mâncio, que habitualmente era apresentado como o primeiro bispo de Lisboa. Efectivamente, trata-se de um leigo que, chegado ao território de Évora, teria sido forçado a práticas judias e depois martirizado pelos judeus naquela mesma cidade[53]. Este leigo, historicamente atestado no século VI/VII, foi depois introduzido na liturgia ibérica. Só a partir de 1530/1540 é que começou o processo de afirmação de Mâncio como mártir das perseguições romanas e bispo de Lisboa.

Foi igualmente um personagem histórico que, como no caso de Mâncio, deu lugar à lenda do terceiro bispo de Lisboa: Gens, um notário martirizado em Arles, no início do século IV[54]. Parece evidente que, nalguns casos, a história dos «primeiros» bispos se mistura com a dos primeiros mártires[55].

Este breve ponto da situação dá-nos conta das poucas informações concretas sobre as origens cristãs e sobre a formação, ao nível da *civitas*, de uma Igreja episcopal na Hispânia. Não podemos conhecer a maneira como os contemporâneos viveram estes acontecimentos. Da mesma forma, é-nos difi-

cil imaginar a difusão e a organização das comunidades cristãs entre o século primeiro e o terceiro, sendo, evidentemente, precipitado afirmar que a origem dos bispados peninsulares coincide com a era apostólica. Historicamente é impossível atestá-lo.

DO COMBATE CONTRA O PAGANISMO AO CONTROLO DAS «SUPERSTIÇÕES»[56]*

O Baixo Império é uma época de mudanças significativas do ponto de vistas da cristianização. Neste contexto, os cristãos, em geral, e o episcopado, em particular, foram colocados perante o desafio de aprofundar a sua identidade: primeiro face às medidas de um império pagão que lhes era hostil e, de seguida, face aos «pagãos» na altura em que o Império se torna cristão.

Na perspectiva da penetração do cristianismo, data de 254 o primeiro testemunho fiável sobre as origens de comunidades cristãs peninsulares: trata-se de um escrito sinodal de Cipriano de Cartago, contemporâneo da perseguição de Décio, durante a qual alguns bispos renegaram a fé cristã. O documento remete-nos, antes de mais, para a problemática do diálogo cristianismo/paganismo, situando-nos no âmago das tensões entre a Igreja e o poder civil.

Não deixa de ser curioso, como muito bem alertou José Mattoso, que a primeira notícia concreta de comunidades cristãs da Hispânia se refira exactamente a uma área marginal (a Galécia) em relação àquela em que o cristianismo penetrou decerto mais cedo e com mais rapidez[57], o Sul do território peninsular (ao nível da Lusitânia).

Durante a perseguição desencadeada pelo imperador Décio contra os cristãos, o bispo de Mérida, Marcial, e o bispo de Leão-Astorga, Basilides, renegaram o cristianismo a fim de escapar à pena capital. Marcial tinha sido acusado de celebrar banquetes com os amigos e de se entregar a práticas pagãs em honra dos defuntos. A atitude destes bispos, que supõe, evidentemente, uma vigilância ténue das Igrejas vizinhas sobre os responsáveis da comunidade, não ficou, contudo, sem resposta. Os seus colegas no episcopado obrigaram-nos a renunciar às suas cátedras e procederam à eleição dos seus substitutos, Félix e Sabinus[58]. Apesar da apostasia, os acusados pretenderam manter a direcção das suas sés[59], o que colocava graves problemas.

Neste sentido, as comunidades de Mérida e de Leão-Astorga pediram conselho por escrito ao bispo Cipriano de Cartago[60], através de uma carta que os dois bispos recém-eleitos foram entregar pessoalmente. A Cartago chegaram também outras cartas: a de um padre de Lião, a de um diácono de Mérida e a de um certo Félix de Saragoça, aliás desconhecido, todas elas manifestamente contrárias aos bispos apóstatas, Basilides e Marcial.

Roma foi também contactada sobre a questão. Contudo, é a posição de Cipriano, prevendo a deposição dos apóstatas, que tem maior impacte na Hispânia.

Para além da já referida carta de Cipriano, as actas do Concílio de Elvira também atestam a convivência dos bispos e de outros clérigos com os pagãos, condenando várias práticas resultantes de semelhante convivência. Elvira constitui, pois, um momento capital para o conhecimento do episcopado no que diz respeito ao combate a um paganismo ainda florescente. Era, efectivamente, a luta contra os cultos politeístas, para além da problemática relativa aos judeus, que prendia as atenções dos bispos reunidos naquele concílio[61].

O concílio começa por excluir da comunhão os que, depois do baptismo, cometiam idolatria (cânon I), os *flamines* que depois do baptismo ofereciam sacrifícios ou oferendas aos deuses (cânones II e III), os *flamines* catecúmenos que faziam sacrifícios pagãos (cânon IV), as cristãs que se casavam com pagãos (cânon XV-XVII), os gentios que desejavam fazer parte da comunidade cristã (cânon XXXIX), os rendeiros pagãos de amos cristãos (cânon XL),

*Ana Maria C. M. Jorge

os escravos pagãos (cânon XLI), as prostitutas pagãs que se convertiam (cânon XLIV). A lista segue, fazendo-nos constatar que, a par do homicídio e da fornicação, o paganismo aparecia como um dos pecados mais graves na Igreja de Elvira.

Através dos cânones relativos ao paganismo, apercebemo-nos de que a sua propagação era considerada pela hierarquia não como um problema pastoral mas, antes de tudo, como um problema político que ameaçava directamente a *res publica christiana*. Desta forma se compreende que o ministério dos bispos na Antiguidade Tardia não se distinguisse da sua acção pública, era o conjunto das suas prerrogativas sociais que comandava a sua acção contra as «superstições». O Concílio de Elvira deixa-nos ainda perceber que o bispo era, antes de mais, um «colonizador espiritual». Era como chefe da *militia christi* que ele tinha a missão de combater a idolatria e as forças do mal. Neste âmbito, o concílio faz também referência aos hereges mas não alude a que heresias é que concretamente se refere.

No Concílio de Elvira os representantes da Igreja hispânica insurgiram-se ainda contra as sobrevivências do culto imperial. Não era de admirar que as elites locais dos séculos III/IV, mesmo as mais cristianizadas, se vissem tentadas a participar no culto imperial, que se tinha tornado um autêntico ritual de promoção político-social ao serviço da coesão do Império.

A partir do século IV, a Igreja hispânica, em pleno desenvolvimento, como no-lo atesta a realização do Concílio de Elvira, dotou-se de limites bem precisos: limites externos que opunham os cristãos aos pagãos, aos judeus e aos muçulmanos; limites internos que distinguiam os bons dos maus cristãos, os ortodoxos dos heréticos e dos cismáticos, entre os quais foram colocados os «supersticiosos» que praticavam formas pervertidas de religião[62].

Na sequência do Édito de Milão, de 313, que estabelecia a liberdade de culto, da legislação de Constâncio, de 341, que proibia os sacrifícios pagãos, e da oficialização do cristianismo com Teodósio, em 394, impôs-se, progressivamente, a adaptação dos antigos templos à nova religião. Com o avanço do processo de cristianização, passou a ser muito significativa a presença de um santuário cristão no local onde existia anteriormente um santuário dedicado a outros deuses.

É também a partir dos finais do século IV que várias *villae* recebem uma construção basilical cristã, como é o caso das de Torre de Palma (Monforte), São Cucufate (Vidigueira) ou Vila Verde de Ficalho. No Norte do país, apesar do grau de romanização ser menor, também temos vestígios de *villae* tardo-romanas cristianizadas. Com segurança, podemos mencionar o sítio do Prado (termo de São Martinho do Peso, Mogadouro), por exemplo. Desta forma, dava-se às anteriores práticas religiosas um sentido novo.

A partir de 409/411 a situação política na Península Ibérica alterou-se radicalmente, com a penetração dos povos germânicos e, sobretudo, com a fixação dos Suevos e dos Visigodos na Galécia e na Lusitânia, respectivamente[63]. Contudo, os testemunhos continuam a amalgamar crenças e rituais «supersticiosos», denunciando cultos idolátricos antigos[64].

Por esta época, Paulo Orósio, inspirado por Santo Agostinho, como indica no prólogo, compôs uma obra intitulada *Historiarum adversus paganos*[65]. Paralelamente à *Cidade de Deus*, este escrito põe Cristo no centro da história; Ele é a salvação da história humana, que deverá eliminar do seu seio os resíduos pagãos[66]. A obra tinha, efectivamente, como objectivo a apologia do cristianismo perante a desagregação do Império Romano devido às invasões germânicas[67].

Se, com a propagação do cristianismo, os nomes dos diversos deuses foram desaparecendo, os santos, a Virgem Maria e o próprio Cristo foram pouco a pouco desempenhando, ao nível da acção da Igreja, algumas das funções que os Antigos atribuíam aos seus deuses[68]. Os santos começaram, ao longo da Antiguidade Tardia, a ser apresentados, efectivamente, como os enviados de Deus capazes de proteger os homens das forças maléficas[69]. A par disso desenvolvem-se os rituais de bênçãos de coisas e pessoas que terão depois um grande desenvolvimento na época moderna.

Apesar de tudo, a adoração dos deuses pagãos permanecia vivaz entre os camponeses, que continuavam a invocá-los nos montes, nos bosques, nas fontes ou nos rios[70]. As fontes miraculosas, frequentemente cristianizadas, são colocadas sob o vocábulo de um santo, permanecendo como «pano de fundo» as divindades antigas. As práticas ancestrais persistiam sob a aparência de cultos cristãos, no período suevo e visigodo, como no-lo revelam os textos eclesiásticos, sendo possível de detectar nas gentes da Galécia e da Lusitânia, convertidas à nova religião, a permanência de elementos oriundos das religiões ditas pagãs.

Não podemos esquecer que a designação *paganus* — o habitante do *pagus*, unidade territorial rural romana — foi utilizada desde Constantino (306-337 d. C.) como equivalente do seguidor do politeísmo, por oposição ao habitante da cidade. Esta palavra reveste-se, depois, de um conteúdo anticristão, resultante da forma como foi utilizada na oratória e na prédica cristãs.

A tentativa de erradicação dos cultos pagãos, mágicos e «supersticiosos» nos territórios a cristianizar fez com que a Igreja, ao longo da Antiguidade Tardia, tivesse condenado um grande número de práticas e crenças «menos claras», reforçando, simultaneamente, a sua imagem de definidora da ortodoxia religiosa. Já anteriormente Santo Agostinho, no seu sermão aos rústicos[71], tinha apresentado um amplo inventário das «superstições» que o cristão devia evitar.

Cerca de 572, com São Martinho de Braga e Dume, esta problemática reaviva-se. O texto do *De correctione rusticorum* enviado ao bispo Polémio de Astorga, em resposta a um pedido deste[72], oferece-nos um dos mais belos exemplos de catequese popular e mostra-nos o conhecimento que o bispo bracarense tinha dos Hispano-Romanos. Trata-se de um verdadeiro programa de erros condenados e a corrigir. O texto do *De correctione* é, por si mesmo, revelador de uma grande inquietude missionária, nem sempre perceptível nas Igrejas hispânicas[73]. A leitura atenta do documento revela-nos que a sucessão dos assuntos não tem ordem aparente ou escala de valores.

No seu *Sermão aos rústicos*, o bispo de Braga refere uma grande heteroge-

Face anterior do sarcófago de São Martinho de Dume (c. 1070, Braga, Museu D. Diogo de Sousa).

◁ Complexo da *Villa*-Mosteiro de São Cucufate (Vila de Frades, Vidigueira).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ /ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

neidade de costumes vigentes na Galécia: é o caso da adoração de certas forças da natureza (astros, pedras e águas), da prognosticação do futuro a partir do movimento dos astros ou do voo de certas aves, da utilização de ramos de loureiro à porta das casas para afugentar os maus espíritos, da vocalização de certas fórmulas com a finalidade de aplacar a ira dos seres sobrenaturais, entre outros aspectos. Estamos, em suma, perante variadas modalidades de «superstição» cujo combate e alteração de sentido por parte da Igreja parece não ter sido fácil.

O sermão de São Martinho faz-nos, ainda, perceber que o termo «superstição» se revestia de uma conotação negativa por parte da elite cristã, caracterizando gestos e crenças «incorrectos», isto é, não ortodoxos. É pois importante sublinhar que, durante a Antiguidade Tardia, o estabelecimento e a difusão do cristianismo passou muito pela forma como os clérigos discerniram as «superstições» e lutaram contra elas. O texto de Martinho tende também a identificar a «superstição» com a religiosidade dos rústicos, na qual se manifestavam elementos ligados a antigos cultos pré-cristãos[74]. O paganismo sobrevivia, assim, no interior do próprio cristianismo, por isso Martinho procura um abandono das sequelas do paganismo e um novo enquadramento dos fiéis cristãos[75]. Com efeito, este bispo parece ter concebido a conversão dos rústicos como um processo que exigia um ultrapassar constante das «superstições» e de outras crenças indignas de cristãos. Mas o campo das «superstições» é, efectivamente, um sector ainda pouco explorado e que carece de estudos aprofundados, não só em Portugal como noutras regiões da Europa.

Segundo José Mattoso, este processo de cristianização baseou-se fundamentalmente numa política que articulava três vertentes fundamentais[76]: a) a restrição da noção de sagrado; b) a atribuição de poderes benéficos sagrados aos santos; c) a atribuição de poderes maléficos sobrenaturais ao Diabo. Neste sentido, a acção de São Martinho revela-nos uma dimensão fundamental da dinâmica pastoral da Igreja de então: a luta do dia-a-dia contra as «superstições», que, tal como na vizinha Gália[77], era tarefa levada a cabo por um santo bispo[78]. É neste contexto que se desenvolve, também, o culto a São Martinho de Tours no território da Galécia, sob a acção de Martinho de Dume e seus sucessores. Lembremos, a este propósito, o papel dos santos bispos de Mérida protegidos por Santa Eulália, cujo santuário era conhecido, inclusive, na vizinha Galécia, como no-lo revela a Vida de São Fructuoso, bispo de Braga e Dume, que chegou mesmo a visitar o túmulo da santa emeritense[79].

Como observa Meslin, podemos interrogar-nos em que medida o *Sermão aos rústicos*, testemunho único na Hispânia, não reflecte um conhecimento mais literário do que concreto das práticas pagãs que denuncia[80]. Sublinhe-se, no entanto, que o texto pode ser confirmado por outros documentos, como os cânones dos concílios[81] e as medidas legislativas tomadas pelos soberanos visigodos, que mencionaremos de seguida, e que mostram que a acção de Martinho era actual, permanecendo mesmo até ao início do século VIII[82].

Por todo o Ocidente, durante esta época, os concílios anatematizaram a divinação e condenaram as práticas pagãs em geral: foi o caso dos concílios de Laodiceia (366), Agda (505), Orleães (511), Braga (561), Auxerre (570), Narbona (589), entre outros. No caso do I Concílio de Braga (561), os padres conciliares condenaram, especificamente, a astrologia como prática perigosa no cânon X[83]. Todavia, entre os Hispano-Romanos, a luta contra a «ciência antiga» ultrapassou o limiar dos concílios para se constituir mesmo em acusação diante do tribunal civil — esta foi a realidade presente na condenação de Prisciliano, como veremos mais à frente.

É interessante sublinhar que, das várias espécies de magias definidas no século VII por Isidoro de Sevilha, um grande número dizia respeito à previsão do futuro, o que mostra tratar-se de uma tendência séria ainda naquela época[84].

Nesta linha vão também os artigos da legislação do rei Ervígio ou o penitencial de Vigila, que mostram que o paganismo permanecia, no final do século VII, início do século VIII, uma realidade com que se confrontava a acção da Igreja[85].

Neste mesmo sentido vem ainda o II Concílio de Braga (572), que impõe a visita dos bispos às igrejas de suas dioceses a fim de pregarem aos rústicos e combaterem os erros e as práticas de idolatria[86]. Este concílio revela-nos, também, a persistência no combate aos «resíduos pagãos» por parte de São Martinho, que assumiu a sua presidência. A colecção de cânones que se lhe seguiu, organizada pelo mesmo bispo e dirigida ao bispo Nitigisio de Lugo (*Capitula Martini*), continua e completa o seu combate ímpar[87].

Foi também a pensar numa cristianização efectiva da sociedade suévica que Martinho compôs os seus escritos de carácter moral: *Pro repellanda iactantia, De superbia, Exhortatio humilitatis, De ira*, dedicado ao bispo Vitimiro de Orense, e a *Formulae vitae honestae*, dedicada ao rei Miro[88]. Martinho publica ainda um pequeno tratado, *De trina mersione*, dirigido a um bispo desconhecido, onde responde às críticas dos que atribuem às Igrejas suévicas desvios nas cerimónias do baptismo[89].

Depreende-se da acção do nosso bispo e da actividade conciliar contemporânea que a penetração do cristianismo pressupunha uma verdadeira técnica de ocupação do terreno. Tratava-se de substituir *in situ* o santuário pagão pela capela cristã, sendo o acento, ao nível da missão episcopal du-

Igreja construída sobre o aproveitamento de um templo romano (Santana do Campo, Arraiolos).

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

rante a Antiguidade Tardia, sempre posto na concepção militante do *kerygma*: colonizar espiritualmente os campos, nos quais reinava ainda o paganismo, e lutar como *miles christi* contra o erro e o mal sob todas as formas.

O ECLODIR DA DISSIDÊNCIA: A QUERELA ARIANISTA*

SURGIDO NO IMPÉRIO ROMANO DO ORIENTE, o arianismo constitui um dos movimentos dissidentes mais antigos difundidos no Ocidente, no quadro dos debates teológicos acerca da natureza de Cristo, entre o século IV e meados do século VI. O arianismo hispânico teve a sua origem no Concílio de Constantinopla, de 360, onde o homeísmo antiniceno triunfara. Adverso ao credo niceno, este movimento dissidente teria sido no século IV partilhado pelo primeiro bispo de Lisboa, Potâmio[90], permanecendo todavia desconhecido o impacte desta corrente entre os cristãos daquela diocese. Nos séculos V/VI o movimento reapareceu em território hispânico, divulgado pelos germanos que contactaram com esta corrente doutrinal através do bispo Úlfilas. Para Idácio, reconhecido cronista daquela época, o arianismo significava a ruína da vida cristã e um perigo ainda maior que o das próprias invasões[91].

A figura de Potâmio tem sido muito abordada do ponto de vista da ortodoxia[92]. De acordo com as informações fornecidas pelo *De confessione uerae fidei*, escrito por dois padres de Roma, Faustino e Marcelino, seguidores de Lúcifer, em 383-384, pensa-se que Potâmio tenha professado a doutrina de Niceia no início do seu episcopado, tendo passado, por volta de 355, ao arianismo[93].

O laconismo das fontes impede-nos de saber se, durante esta fase nicena, ele participou ou não no Concílio de Arles de 353 — o primeiro concílio imperial convocado pela autoridade civil à qual os bispos do Ocidente obedeciam —, ou ainda no Concílio de Milão de 355. Wilmart pensa que o bispo de Lisboa tomou parte no Concílio de Arles, mas nada permite prová-lo.

O texto do *De confessione* continua com a referência da apostasia de Potâmio. Contudo, como refere Montes Moreira, é preciso ter prudência na interpretação do relato, sobretudo no que diz respeito aos detalhes fornecidos, dado o carácter panfletário e a proveniência luciferina do *De confessione uerae fidei*[94]. Em todo o caso, no momento da sua apostasia, Potâmio parece ter assinado um documento de carácter herético, provavelmente a fórmula de Sirmium, de 357. Enquanto a maioria do episcopado ocidental era fiel ao niceísmo, Potâmio, acompanhado de Saturnino de Arles e de Paterno de Périgueux, abandonava-o[95].

Um contemporâneo de Potâmio originário da Gália, Febádio de Agen, ao comentar certos aspectos cristológicos da fórmula de 357 no seu *Contra arianos*, fala também de Potâmio[96], acusando-o de ter participado na assembleia de Sirmium[97]. Todavia, Montes Moreira sublinha que «Se as informações de Febádio permitem afirmar que em 357 Potâmio desempenhava um papel de relevo no seio do partido ariano, nomeadamente através das suas produções literárias, é no entanto difícil fornecer outros dados concretos sobre a sua actividade em favor da heresia.»[98]

Hilário de Poitiers vai bem mais longe que Febádio, atribuindo várias vezes a Potâmio a redacção da fórmula de Sirmium no seu *Liber de synodis*, 3[99]. Sublinhemos, especialmente, no n.º 11 a maneira com ele transcreve a fórmula, intitulando-a «Exempla blasphemiae apud Sirmium per Osium et Potamium conscriptae»[100].

Ainda segundo Montes Moreira, as afirmações de Hilário são exageradas e a crítica histórica não nos permite ir tão longe[101]. Este último testemunho não acrescenta, porém, nada de novo à nossa problemática. Com efeito, no estado actual da documentação é impossível definir o papel desempenhado exactamente por Potâmio em Sirmium. Os historiadores estão divididos no

*Ana Maria C. M. Jorge

Representação de um galo e de uma cruz monogramática num fragmento de *terra sigillata* clara D, proveniente da Quinta do Marim, Olhão (Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia).

Desenho: Helena Figueiredo.

que a isso respeita. No entanto, a participação de Potâmio naquela assembleia conciliar põe em evidência as relações entre a cidade de Lisboa e o Oriente no relativo à questão ariana, graças ao Mediterrâneo, que servia de canal de comunicação entre os «dois mundos». Podemos admitir, igualmente, que o manifesto de 357 tenha circulado com o nome do bispo de Lisboa[102] e que este tenha participado na difusão do documento[103].

A intervenção de Potâmio na questão do papa Libério, no início de 357, atesta que ele estava já comprometido no movimento ariano, antes mesmo do Concílio de Sirmium[104]. Segundo Montes Moreira, as reacções atribuídas por Hilário ao bispo da diocese de Lisboa a propósito do conteúdo do *Studens paci*[105], no qual Libério comunica aos bispos orientais, em princípios de 357, que abandonava a comunhão com Atanásio, mostram bem que Potâmio estava descontente com a atitude talvez demasiado tardia do papa: «sed potamius et Epitetus, dum damnare urbis Romae episcopum gaudent»[106]. Isto indica que o abandono do niceísmo por Potâmio não constitui problema.

Em resumo, as afirmações/acusações do *De confessione* permitem afirmar que o nosso bispo se manteve niceno pelo menos até ao Concílio de Milão de 355. Com efeito, a apostasia de Potâmio teria tido lugar pouco antes do exílio de Ósio de Córdova, que o tinha denunciado ao episcopado ibérico, levando-o a apresentar queixa ao imperador[107].

Durante a sua fase ariana, sempre de acordo com as informações fornecidas pelo *De confessione uerae fidei* escrito pelos padres luciferinos de Roma, Potâmio teria mesmo recebido uma *villa* das mãos do imperador como «recompensa» pelo facto de se ter colocado ao lado dos arianos[108].

É lastimável não podermos confirmar todas estas informações através de outras fontes. Todavia, parece-nos evidente que a conduta do bispo de Lisboa em matéria de fé tenha levantado suspeitas. Senão, como refere Montes Moreira, não se percebe porque é que os luciferinos se teriam interessado em denegrir a imagem de Potâmio se ele se tivesse mantido sempre fiel ao niceísmo[109].

Mais tarde, por volta de 359, provavelmente depois do Concílio de Rimini, Potâmio voltou certamente à ortodoxia de Niceia, como o mostra a carta por ele dirigida a Atanásio. A oposição entre os escritos de Potâmio de tipo ariano e o niceísmo da sua *Epistula ad Athanasium* dá lugar a interpretações contraditórias: os apologistas da ortodoxia do bispo de Lisboa negam o valor das notícias que põem a tónica no seu arianismo; por outro lado, os que defendem o arianismo do bispo de Lisboa afirmam que a *Epistula* deve ser anterior a 357[110]. De qualquer forma, temos consciência de que o retorno à ortodoxia não teria estado isento de implicações canónicas. Sabemos que o Concílio de Alexandria, de 362, bem como os outros concílios da restauração nicena, decidiram manter à cabeça das suas sés todos os que se tinham retractado, à excepção dos que desempenhavam cargos relevantes, nomeadamente de direcção, no partido ariano[111]. Este parece ter sido o caso de Potâmio. Mas, por paradoxal que pareça, o nosso bispo mantinha o pleno exercício das suas funções episcopais no momento da redacção da *Epistula ad Athanasium* e do *De substantia*, bem como na fase posterior aos acontecimentos de 357. Todavia, a incerteza no que diz respeito à data exacta do seu retorno à ortodoxia deixa em aberto a questão canónica da sua eventual deposição[112].

Se o *De substantia* e a *Epistula ad Athanasium* sustentam formalmente o niceísmo de Potâmio, não podemos dizer o mesmo do *De Lazaro* ou do *De Isaia*. Nestas homilias, nada nos remete para a defesa de posições arianas ou próximas do arianismo. Contudo, elas também não reflectem, ao nível do seu conteúdo, qualquer tomada de posição clara no plano da teologia trinitária. Apesar de tudo, as designações *Filius, Deus, Salvator et Dominus* atribuídas a Jesus no *De Lazaro* seriam, em rigor, susceptíveis de interpretação ariana. Com efeito, «os arianos atribuíam estes atributos também a Cristo sem, contudo, os interpretarem em sentido estrito e, por consequência, sem admitirem realmente a sua divindade»[113]. Para M. Meslin, o excerto do *De*

Lazaro sobre as lágrimas de Cristo — «Flebat Deus mortalium lacrimis excitatus»[114] — aproxima-se das teses heterodoxas relativas à psicologia humana de Cristo, sem que Potâmio tivesse visto nisso uma marca da inferioridade ontológica do Filho[115]. Simonetti e Montes Moreira[116] são menos afirmativos.

Para além dos escritos já referidos, Potâmio redigiu outros não só quando defendia o niceísmo, mas também na época em que militava no partido ariano. Destes escritos, infelizmente perdidos, só um pode ser identificado com segurança: a *Epistula* citada por Febádio d'Agen no quinto capítulo do seu *Contra Arianos*[117].

De uma maneira geral, podemos dizer que o apostolado literário de Potâmio esteve ao serviço de uma das maiores controvérsias religiosas do Baixo Império: a querela arianista que rebentou entre o Concílio de Niceia (325) e o de Rimini (359). Com Potâmio, Lisboa inscreveu-se efectivamente na grande controvérsia doutrinal entre arianos e nicenos, os primeiros negando a verdadeira divindade de Cristo, os segundos afirmando-a de acordo com os cânones do Concílio de Niceia. No entanto, é preciso reconhecer que o específico do arianismo não era a negação da Trindade, mas o reconhecimento estrito da divindade do Pai[118], recusando-se a aceitar que o filho também era Deus.

Para concluir, a acção episcopal de Potâmio inscreveu-se, efectivamente, no âmbito do debate em torno do arianismo, precedido e continuado por duas fases nicenas, como referimos anteriormente. Nestas fases, e no seguimento dos escritores ortodoxos seus contemporâneos, Potâmio procurou, antes de mais, dar uma solução ao problema que residia na consubstancialidade entre o Filho e o Pai, negada por Ario. A sua profissão de fé na Trindade foi, aliás, clara nas suas fases nicenas: «Ergo Patris et Filii et Spiritus sancti una substantia est»[119], e a sua argumentação não podia ser mais evidente, insistindo sempre na questão-chave que era a da consubstancialidade — «Merito una Patris et Filli substantia est.»[120]

Neste contexto, damo-nos conta de que evangelizar significava acima de tudo concretizar a doutrina e que o arianismo acompanhou, como bem o sublinhou E. Leach[121], a transformação do cristianismo em religião de Estado. Neste sentido, a obra literária de Potâmio manifesta não apenas o núcleo das preocupações pastorais da época mas também um tipo de evangelização em que as formulações doutrinais brotam da gesta episcopal.

O debate em torno do arianismo no fim do século IV, em plena época romano-cristã, vai ser transportado e/ou recuperado logo nos séculos V/VI pelos povos germânicos, Suevos e Visigodos, aquando da sua chegada e instalação na Galécia e na Lusitânia. Efectivamente, foi com os Suevos e Visigodos, que, entre 466 e 589, o arianismo se tornou a religião do grupo detentor do poder político na Hispânia.

Ao nível do reino visigodo, na segunda metade do século VI, Leovigildo chega mesmo a fundar o seu programa no arianismo, procurando, desta forma, fundamentar a unidade política na unidade religiosa. A conquista do reino suevo por Leovigildo levaria à abjuração do catolicismo por parte de alguns bispos do Norte, como é o caso do bispo do Porto e do de Viseu. No tempo de Recaredo, o arianismo resistia ainda na Lusitânia, apesar de os bispos arianos o terem abjurado no III Concílio de Toledo, em 589.

Com efeito, a instalação dos Suevos e dos Visigodos na Hispânia pôs em contacto não só duas comunidades (a romana e a germânica) mas também duas profissões de fé distintas (o catolicismo de Niceia e o arianismo); estas apresentavam-se, respectivamente, como a *fides romana* e como a *fides gotica*. O estudo destes contactos, frequentemente dolorosos, que não podemos tratar aqui em detalhe mas para os quais convém chamar a atenção, torna-se difícil por causa do desaparecimento dos escritos arianos — teológicos, litúrgicos e disciplinares — de origem visigótica. Para preencher este vazio é necessário recorrer aos textos provenientes de comunidades arianas do Ocidente latino da época imediatamente anterior às invasões germânicas[122].

Silhar em mármore, no qual estão representados dois cervídeos e uma ave-do-paraíso enquadrados por um conjunto de arcos em ferradura, século x(?) (Lisboa, colecção do cabido da sé).

▷ Lucerna paleocristã de Tróia de Setúbal, com a cena bíblica dos Exploradores de Canaã. Desenho existente na Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora (seg. reprodução feita por Leite de Vasconcelos).

Após o século v, e de acordo com as informações de Paulo Orósio e de Idácio, verifica-se, num primeiro momento, uma certa «convivialidade religiosa» entre Hispano-Romanos e Germanos, graças aos contactos permanentes, inclusivamente aos casamentos mistos, entre as duas gentes[123].

Contudo, a partir de meados do século vi, as relações entre os arianos e o clero católico começaram a deteriorar-se. Apesar da população hispano-romana ser essencialmente católica, surgiram, quer na Galécia quer na Lusitânia, vários focos de tensão religiosa e social e várias disputas entre católicos e arianos. Uma delas foi encabeçada por João de Biclara, natural de Scallabis, outra por Massona de Mérida, tendo valido a ambos o desterro no tempo de Leovigildo. Este último conflito teve lugar durante os derradeiros anos do reinado de Leovigildo, por volta de 570, e teve como cenário a Igreja de Mérida. Segundo as *Vitae sanctorum patrum emeritensium*, trata-se de um conflito entre o rei e o bispo e, por meio destes, entre os arianos e os católicos[124].

Leovigildo procurou construir a unidade política do seu reino, como já o referimos atrás, sobre a unidade religiosa. No entanto, os seus planos para converter o reino ao arianismo viram-se contrariados pelo metropolita de Mérida, Massona, que representava os cristãos fiéis ao credo de Niceia. Em reacção à oposição daquele bispo, Leovigildo nomeou para a Sé de Mérida Sunna, que se tornou um dos prelados mais combativos do grupo ariano. Os documentos conhecidos até hoje não nos permitem saber se Sunna foi ou não o primeiro bispo ariano da cidade; não podemos também afirmar se a sé ariana estava vacante há muito ou pouco tempo e, como sugere Alonso Campos, que a eleição de Sunna tivesse significado uma restauração desta diocese[125].

Em todo o caso, nomeando Sunna, o rei toma de uma forma decisiva partido contra os católicos e chama à sua causa o sector ariano da cidade. É assim que o vemos forçar a Igreja Católica a ceder ao clero ariano várias igrejas com os seus respectivos patrimónios[126]. Lembremos que, anteriormente a este conflito, de acordo com as informações das *Vitae sanctorum patrum emeritengium*, os arianos, dirigidos pelo bispo Sunna, tinham já ocupado algumas igrejas de Mérida para aí instalar o seu clero. Na sequência desta política, Sunna procura ocupar a Basílica de Santa Eulália, que tinha até então escapado ao controlo dos arianos[127]. Esta escolha foi pouco neutral, como bem sublinha Collins[128], fazendo eclodir a oposição violenta do arcebispo ortodoxo de Mérida, Massona. Este último consegue levar o rei a suscitar um confronto público entre os dois bispos no *atrium* da Igreja de Santa Eulália. De acordo com o veredicto dos juízes designados pelo monarca, a Basílica de Santa Eulália devia ser entregue ao vencedor. Este julgamento público, decorrido na presença do povo, testemunha a rivalidade entre os dois poderes concorrentes na cidade: o do clero ariano, apoiado pelo rei, e o do bispo católico[129].

Massona foi o grande vencedor[130]. A derrota do arianismo reforçou, ao mesmo tempo, o poder do bispo católico que, protegido por Santa Eulália, junto a quem a vitória tinha decorrido, readquire o seu ascendente sobre os hispano-romanos da cidade. Isto não impediu o rei de prosseguir os seus objectivos de implantação do arianismo, condenando ao exílio o bispo católico[131].

Alguns anos mais tarde, depois de Massona ter regressado do exílio, Mérida tornou-se mais uma vez o cenário de conflitos entre católicos e arianos que envolveram vários nobres da Lusitânia. É o caso do *dux Lusitaniae* Claudius, que tomou a defesa do bispo[132].

Na perspectiva da história religiosa, todos estes conflitos devem ser entendidos como expressão de uma efectiva luta religiosa na qual o credo católico e o credo ariano eram utilizados como armas políticas. Numa perspectiva mais alargada, podemos considerar estes conflitos o reflexo de um encontro problemático entre duas culturas, a dos Hispano-Romanos e a dos Godos[133]. Em suma, podemos concluir que as divergências da interpretação da fé foram, desde o século IV, progressivamente substituindo o confronto entre os deuses, e que a heresia passou a ser uma questão, essencialmente, de clérigos e de intelectuais, como veremos na alínea seguinte sobre o priscilianismo[134].

O REPTO DO PRISCILIANISMO E A EMERGÊNCIA DE «NOVAS» CORRENTES HETERODOXAS*

Contemporâneo da heterodoxia ariana, em finais do século IV, o priscilianismo foi divulgado na Lusitânia por Prisciliano, bispo de Ávila. É Sulpício Severo quem nos fornece as informações mais completas sobre o protagonista deste movimento[135].

A crónica de Sulpício Severo diz-nos, com efeito, que Prisciliano era de origem nobre, o que não o impediu de praticar um ascetismo rigoroso. No que respeita às suas origens geográficas, o silêncio do cronista, como, aliás, o de outras fontes contemporâneas, é absoluto. Podemos apenas supor que Prisciliano era originário da Lusitânia do Sul, talvez de uma região próxima da fronteira com a Bética (o que pode explicar que uma das primeiras reacções face a esta corrente tivesse vindo de Higinius, bispo de Córdova, na Bética). A questão permanece em aberto. Alguns autores mais tardios avançaram a hipótese de Prisciliano ter nascido na Galécia, em data desconhecida, deixando mais tarde esta província para passar à Lusitânia. Esta suposição poderá encontrar a sua justificação no facto de o priscilianismo se ter desenvolvido consideravelmente na Galécia.

A doutrina pregada por Prisciliano aos seus adeptos compreendia essencialmente o jejum dominical durante todo o ano, um retiro durante o Advento e a Quaresma, o desprezo dos bens deste mundo e o conhecimento aprofundado da Sagrada Escritura. Segundo o testemunho de Jerónimo, estes ensinamentos faziam-se nos oratórios das casas privadas. Este *corpus* doutrinal integrava também a exigência da continência para a hierarquia, de acordo com o prescrito pelo Concílio de Elvira.

Ainda segundo o já citado testemunho de Jerónimo, Prisciliano teria aprendido a magia através de leituras[136]. Esta informação é corroborada também por Sulpício Severo[137], que acrescenta que ele teria tido como mestres naquelas artes um certo Ágape e um certo Helpidius, os dois discípulos de Marco de Mênfis[138], que habitava na cidade do mesmo nome, reputada como centro de artes da magia. Isidoro de Sevilha retoma estas informações no seu *De uiris illustribus*, quando menciona o opúsculo de um bispo denominado Itácio, *o Claro*[139]. A obra citada refere também que Prisciliano aprendeu a magia com Marco de Mênfis, discípulo directo de Mani. É provável que Prisciliano tenha aprendido estes ensinamentos no Egipto, região com a qual a Península Ibérica tinha relações, mas podemos pensar também que tudo isto não passava de suposições dos autores. Retenhamos, fundamentalmente,

*Ana Maria C. M. Jorge

que Prisciliano recebeu com muita probabilidade uma cultura leiga durante a sua juventude. Nesta fase da vida ele deve também ter lido os apócrifos que circulavam na Hispânia[140].

Para além das referências feitas, os testemunhos disponíveis não nos adiantam nada mais sobre o modo de vida de Prisciliano, e os raros escritos que lhe são atribuídos não acrescentam também nada mais de concreto. Neste sentido, os silêncios da história podem explicar parcialmente muitas das construções da historiografia eclesiástica, que até ao nosso século considerou Prisciliano como um herético. Com efeito, a questão da ortodoxia e da heterodoxia tem sido até hoje o *pivot* de toda a reflexão em torno deste autor[141].

Nos escritos sobre Prisciliano aparecem como uma constante as acusações de maniqueísmo[142] e de gnosticismo[143]. Tratar-se-ão, efectivamente, de duas bases essenciais do priscilianismo? É difícil responder a esta questão. A investigação que põe a tónica nestes temas baseia-se, em geral, nos escritos priscilianistas; é o caso dos tratados compilados no *Corpus de Würzburg*[144], na sua maioria posteriores à morte de Prisciliano[145]. Contudo, é fundamental termos presente que, se as teses contidas nestes escritos se enraizam nas ideias desenvolvidas pelo próprio Prisciliano, estes escritos reportam-se a práticas observadas pelos priscilianistas, sobretudo na Galécia[146]. É, pois, fundamental distinguir na análise do *dossier* priscilianista uma primeira fase, limitada à vida de Prisciliano, e uma segunda fase posterior à morte do nosso bispo, isto é: o período de desenvolvimento das suas ideias na província eclesiástica vizinha. Assinalemos, simplesmente, que foi durante esta etapa histórica do priscilianismo na Galécia que se desenharam as relações entre esta província do Norte da Península e a Aquitânia, como bem o sublinhou J. Fontaine[147]. Não esqueçamos que, após a morte de Prisciliano, as acusações de maniqueísmo e gnosticismo se difundiram amplamente fora do quadro peninsular, como o revelam as obras de Agostinho e Próspero de Aquitânia[148].

Como nota José Mattoso, as acusações de gnosticismo e de maniqueísmo formuladas por Santo Agostinho e outros autores, bem como as de magia, de doutrinas perversas e de práticas obscenas que foram pretexto para a condenação de Prisciliano[149], representam, antes de mais, as reacções a uma interpretação religiosa adaptada às gentes dos campos[150].

É uma realidade que o principal resultado da acção de Prisciliano consistiu na criação de uma nova concepção de vida cristã na Lusitânia, reforçada, depois, pela acção dos bispos priscilianistas na Galécia. A infiltração destas ideias nas zonas rurais faz pensar na existência aí de «um cristianismo» menos controlado pelo episcopado local.

A própria forma vaga como a doutrina de Prisciliano foi mais tarde interpretada resultou do facto de se tratar de um fenómeno predominantemente rural e de os interlocutores do conflito serem homens de cultura citadina, com uma mentalidade inspirada nas ideias estóicas que dificilmente podia admitir as crenças às quais Prisciliano dava rosto.

Uma das acusações feitas a Prisciliano foi ter levado os cristãos das cidades a deslocarem-se para as *villae* retiradas no campo. Supõe-se que Prisciliano tenha sido mesmo proprietário de algumas *villae* ou que estas estivessem situadas nos domínios de amigos seus. Mas quantas *villae* priscilianistas teriam existido? Onde se situavam? É preciso reconhecer que não existe, a este propósito, qualquer documentação esclarecedora[151]. Também não conhecemos nenhuma *villa* cujos vestígios arqueológicos façam pensar que ali tivessem tido lugar práticas priscilianistas.

Finalmente, ao nível do processo de inculturação do cristianismo por Prisciliano e seus seguidores, podemos constatar um permanente confronto cidade/campo que certamente estimulou, por um lado, a cristianização e, por outro, gerou divisões internas. Com efeito, as práticas priscilianistas teriam contribuído para a expansão do cristianismo nas regiões rurais que escapavam na maioria dos casos à esfera de influência das cidades.

Concretamente, a questão priscilianista surgiu por volta de 378/379 quando Higinius, bispo de Córdova, se dirigiu a Idácio, bispo de Mérida e metropolita da Lusitânia, para lhe sugerir que tomasse posição face a um movimen-

to desencadeado por um grupo de leigos naquela região[152]. Segundo ele, aqueles leigos ensinavam doutrinas de tipo gnóstico e maniqueísta e viviam um ascetismo rigoroso. Idácio de Mérida tomou a sério este repto, desencadeando o combate a Prisciliano conjuntamente com Itácio de Faro.

Por volta de 380, o movimento priscilianista foi reprimido no Concílio de Saragoça. Faltam ao texto do concílio as assinaturas, que teriam sido omitidas em data desconhecida[153]. Apesar da designação das sés não ser referida, podemos reconhecer os participantes da Lusitânia graças ao prólogo do texto conciliar: Itácio de Faro e Idácio de Mérida[154], metropolita da Lusitânia. Um e outro desempenharam um papel importante no Concílio de Saragoça, dado a forma comprometida com que participaram no debate priscilianista.

A presença dos bispos da Aquitânia (Delphinus, bispo de Bordéus e Febádio d'Agen) naquele concílio mostra que esta questão interessava também àquela região, e atesta que a pregação de Prisciliano se tinha estendido não apenas ao Norte da Hispânia mas também ao Sul da Gália. Saragoça, devido à sua situação geográfica na Bética, foi escolhida como local privilegiado para a realização de uma assembleia episcopal dos bispos galo-hispanos, que teve como principal objectivo resolver a questão priscilianista[155]. Não teria a Bética estado sempre ao corrente do desafio priscilianista? Tudo indica que sim.

A participação dos bispos no concílio revelou uma verdadeira *communio* episcopal[156] e manifestou um esforço notável de dar continuidade a acções conjuntas a fim de garantir a ortodoxia. Desta forma, tomamos consciência de que para aqueles bispos a diocese não era um território isolado e a participação nos concílios era uma autêntica fonte de inspiração para o seu labor pastoral. É nesta perspectiva que deve ser entendido o cânon 5 do Concílio de Saragoça[157].

Na realidade, nem a proximidade geográfica, nem a organização da hierarquia eclesiástica explicam a reunião de Saragoça. Nela podemos ver, como ob-

Frescos da basílica paleocristã de Tróia, séculos IV-V (Setúbal).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

jectivo comum, o desejo de confundir os priscilianistas e de pôr fim às perturbações que aqueles causavam nas comunidades cristãs da Galécia e da Aquitânia. Não é certamente um acaso que o nome de Prisciliano e dos seus discípulos não apareça uma única vez nos cânones do concílio. Também não é mencionado o nome de nenhum outro movimento dissidente. Neste sentido, como refere Griffe, «[...] é certo que os termos por vezes sibilinos mas sempre moderados, dos cânones proclamados pelos bispos reunidos em Saragoça não deixavam prever os acontecimentos dramáticos ocorridos em Tréves [...]»[158].

Com efeito, o que domina no Concílio de Saragoça é uma clara tendência antiascética e antipriscilianista. O cânon I deste concílio faz mesmo alusão, na nossa opinião, à prática ascética priscilianista que envolvia uma participação feminina significativa[159]. Os cânones 2 e 4 proíbem as reuniões litúrgicas nas *villae* e exortam os fiéis a manterem-se unidos à Igreja episcopal[160].

Por seu lado, o cânon 7 menciona, provavelmente para combater o ensino por parte dos leigos no movimento priscilianista, que a investidura de um *doctor* devia ser canónica[161]. Como sabemos, era normal no século IV que o *doctor* fosse um bispo e não um clérigo, ou mesmo um leigo, como era o caso de Prisciliano antes de ter recebido a ordenação episcopal[162]. O que está em causa é, efectivamente, o controlo eclesiástico. Por isso, o concílio insiste na condenação de todo o ensino ministrado fora do quadro das instituições de ensino e catequese eclesiásticos. As reacções conciliares visavam ainda o «magistério privado» que o bispo de Ávila desempenhava ao nível dos seus tratados, condenando toda e qualquer possibilidade de interpretação da Escritura fora do quadro oficial da Igreja.

É evidente, também, que o jejum condenado pelos participantes do concílio visava a prática priscilianista atestada nesta mesma época, aliás, também por Agostinho[163]. Em suma, podemos ver aqui a intensa preocupação de um episcopado comprometido de forma directa no desenvolvimento da vida cristã na Hispânia.

Finalmente, se o Concílio de Saragoça condenou as práticas cristãs desenvolvidas à margem das Igrejas locais, em assembleias no contexto das *villae*, será que pronunciou condenações pessoais? De acordo com o texto conciliar parece que não. Em contrapartida, Sulpício Severo refere o concílio como *iudicium sacerdotale* para acentuar o combate levado a cabo pelo episcopado contra os «heréticos»[164].

Na sequência do Concílio de Saragoça, em 381, Idácio de Mérida e Itácio de Faro, interessados em impedir o progresso da «seita», denunciaram a Graciano o movimento priscilianista. Visando Prisciliano e os seus seguidores, o imperador publicou imediatamente um édito ordenando a expulsão dos «heréticos» daquelas Igrejas[165].

Acusados em Trèves do crime de *maleficium* e de práticas religiosas obscenas, Prisciliano e quatro dos seus discípulos são aí condenados à morte e executados. Para além disso, alguns dos seus acompanhantes são condenados ao exílio[166].

De acordo com o testemunho de Idácio, o bispo de Ávila foi executado em Trèves em 387, vindo, no seguimento da sua condenação, a Galécia a ser invadida pelas ideias priscilianistas. Estes acontecimentos são para este autor, no seu estilo combativo, reveladores da «heresia»[167].

Para além da referência à difusão da doutrina priscilianista, o testemunho de Sulpício Severo diz concretamente que, no seguimento dos acontecimentos de Trèves, o culto de Prisciliano se expandiu na Hispânia[168]. Esta notícia poderá reflectir a necessidade, sentida no Norte da Península Ibérica, de «inventar» os seus mártires e «alimentar» assim, espiritualmente, as comunidades, tendo, simultaneamente, relíquias disponíveis para a consagração dos edifícios de culto[169].

Segundo esta tradição, os restos mortais de Prisciliano teriam sido depositados em Astorga, por volta de 396. O metropolita da Galécia, Sinfósio, tornar-se-ia, aliás, o principal herdeiro espiritual de Prisciliano, e a cidade de Astorga um pólo de atracção de inúmeros peregrinos que vinham rezar aos túmulos dos «mártires» priscilianistas.

O Concílio de Toledo realizado em 400, depois da execução de Prisciliano em Trèves, situa-se na mesma perspectiva do combate à heresia travado desde o século IV. A sua presidência foi assumida por Patruino, bispo de Mérida e metropolita da Lusitânia[170].

Uma parte significativa do concílio foi consagrada ao priscilianismo, cujo principal representante no século V parecia ser Sinfósio de Astorga, apoiado por seu filho Dictinius[171]. O Concílio de Toledo de 400 é, por si só, revelador dos problemas das Igrejas hispânicas naquele virar de século.

Não se deve, de forma alguma, confundir situações e problemas anteriores e posteriores às execuções de Trèves. Com efeito, o Concílio de Toledo de 400 refere-se, acima de tudo, ao desenvolvimento do priscilianismo na Galécia. No entanto, é preciso lembrar que este último concílio procurou garantir a ortodoxia na Hispânia admitindo o credo e a disciplina do Concílio de Niceia. Foi o caso das *Regulae fidei catholicae contra omnes haereses et quam maxime contra Priscillianos*[172], da responsabilidade de vários bispos hispânicos ali presentes e enviadas a Balcónio, metropolita da Galécia, para este as comunicar a toda a província. O que estava verdadeiramente em causa era o modelo hierárquico da Igreja privilegiado em Niceia e que se opunha a toda e qualquer outra concepção da vida cristã, nomeadamente à organização da Igreja pela comunidade[173].

Apesar de tudo, as decisões do Concílio de Toledo não conseguiram pôr fim ao movimento priscilianista: este continuou a expandir-se no seio das populações do Noroeste[174]. Por volta de 530, duas cartas de Montano de Toledo dizem que, em diversas igrejas de Palência, não muito longe de Astorga, existia o costume de celebrar Prisciliano entre os santos. Contudo, o bispo de Toledo censurava os cristãos que faziam memória de um herético. A atestar o desenvolvimento do priscilianismo no Norte temos ainda o Concílio de Braga de 561, no âmbito do qual esta «heresia» voltava «à cena hispânica».

Os «erros» espalhados na metrópole da Galécia pela heresia priscilianista são mencionados, também, numa carta enviada pelo papa Vigílio a Profuturo de Braga[175]. Nela o papa louva o zelo do prelado bracarense, que lhe tinha solicitado directivas sobre a atitude a tomar com os priscilianistas que se abstinham do uso de carne. A carta faz também alusão à controvérsia ariana, ao aludir à fórmula do rito da celebração do baptismo e à atitude a ter com os apóstatas que, depois de rebaptizados pelos arianos, voltavam ao seio das Igrejas reconstruídas. A resposta continha as fórmulas usadas em Roma na missa da Páscoa e o ritual romano do baptismo. Estas informações fazem deste documento uma fonte indispensável para a história religiosa e, especialmente, para a história da liturgia do século VI. Só a acção evangelizadora e uniformizadora da doutrina cristã desenvolvida no terreno por São Martinho de Dume acabaria por erradicar esta heresia de entre a população[176].

Do *dossier* priscilianista podemos depreender que o confronto dogmático entre as duas comunidades cristãs rivais — priscilianismo e catolicismo de Niceia — revelou, desde o século IV, uma faceta importante do discurso cristão na sua relação com o poder civil e, simultaneamente, atestou a capacidade do episcopado de definir a ortodoxia. A acentuação é, efectivamente, posta numa concepção militante do *kerygma* mostrando, ao mesmo tempo, os laços que uniam o cristianismo, o episcopado e o mundo urbano. Tudo parece indicar que, sob a aparência da doutrina e do dogma, os grandes problemas se situavam, fundamentalmente, no âmbito da disciplina eclesiástica. Só assim se podem compreender as reacções contra Prisciliano[177].

Para além do priscilianismo, foram também conhecidos no Ocidente peninsular durante o período suevo-visigótico o maniqueísmo, o origenismo e o pelagianismo. Idácio e Orósio atestam-no nas suas obras.

Apesar de, no século V, como já referimos, o problema mais preocupante para o clero galego ser o priscilianismo, mencionado aliás na decretal de Leão I dirigida ao bispo Toríbio de Astorga[178], verificamos paralelamente outras dificuldades devidas ao maniqueísmo, cujo foco foi descoberto em Astorga, entre 445-448[179]. Neste combate conjugaram esforços o bispo local Toríbio e o metropolita da Lusitânia, Antonino. Toríbio chegou mes-

▷ Em cima: Lucerna paleocristã com representação de um cisne em gaiola aberta, símbolo da alma que se liberta do corpo, proveniente de Balsa, Torre de Ares, Tavira (Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia).

Desenho: Helena Figueiredo.

▷ Ao meio: Lucerna paleocristã com representação de uma raposa ateadora de fogo, ao mesmo tempo reportando-se a histórias romanas e bíblicas, proveniente de Balsa, Torre de Ares, Tavira (Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia).

Desenho: Helena Figueiredo.

▷ Em baixo: Lucerna paleocristã com representação de um crísmon, proveniente de Tróia de Setúbal(?) (Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia).

Desenho: Helena Figueiredo.

▷ *A quinta trombeta do Apocalipse*, tapeçaria do século XIV (Museu de Angers, França).

mo a escrever ao papa Leão I, que respondeu e examinou as heresias divulgadas na Galécia, ordenando a celebração de um concílio geral de todos os bispos da Península ou pelo menos de um sínodo regional[180]. Idácio teria também estado presente neste processo, como no-lo dá a perceber a sua *Crónica*.

No seu *Commonitorum* a Santo Agostinho[181], Paulo Orósio expõe não só os «erros» dos priscilianistas mas faz também referência aos origenistas (discípulos de Orígenes, escritor eclesiástico de Alexandria muito apreciado pelas suas obras de tendência gnóstica, que grassavam na Galécia)[182]. Desta breve narrativa concluiu-se que o origenismo chegou até à Galécia trazido por um peregrino da Terra Santa chamado Avito[183]. O interesse de Orósio pela evolução desta heresia supõe que ele a conheceu quando estava ainda em Braga e que o origenismo tinha atingido aí os cristãos, no início do século V[184].

Paulo Orósio participou também no debate ortodoxia/heterodoxia extrafronteiras da Hispânia. Depois de ter passado por África, onde ouviu Santo Agostinho, Orósio foi completar a sua formação exegética na Palestina, onde ficou algum tempo com São Jerónimo. Foi ali que seguiu a grande polémica sobre o pelagianismo, tomando partido contra Pelágio, a favor de Santo Agostinho e São Jerónimo, como no-lo indica a sua obra *Contra Pelagium, de arbitrii libertate*[185]. Não conhecemos, contudo, a expansão concreta desta corrente no Ocidente peninsular.

Para além das heresias de tendência filosófico-mística (gnose, origenismo, priscilianismo, etc.), em contexto de ocupação muçulmana nos séculos VIII-IX, brotaram outras tendências como resultado dos múltiplos contactos com o Oriente e do confronto com os muçulmanos em território peninsular. A formação doutrinal cristã e a solidez das crenças do povo hispano-godo deveriam ser muito superficiais, daí terem surgido novas correntes heterodoxas no seio das comunidades moçárabes[186]. Nas fontes disponíveis, não temos elementos que nos permitam afirmar a presença e o desenvolvimento destes movimentos nos territórios da Galécia e da Lusitânia, provavelmente pelo facto de serem territórios marginais em relação ao poder carolíngio em plena expansão nos séculos em causa.

Olhemos então de relance para este fervilhar heterodoxo.

Por meados do século VIII, produziu-se um caso de sabelianismo em Toledo, tendo o bispo desta diocese procurado controlar de imediato os hereges. Tratava-se de um tipo de monoteísmo antitrinitário — desenvolvido por influência muçulmana e judaica — que conciliava a crença alcorânica com o dogma católico.

Ainda no século VIII vemos aparecer outro tipo de síntese teológica com conteúdo doutrinal *sui generis*, apresentado por Migécio, provavelmente oriundo da Bética. Para este autor, a Trindade estava integrada por três pessoas corpóreas, reais e históricas: o Pai, David; o Filho, Jesus de Nazaré e o Espírito Santo, o apóstolo São Paulo. Esta doutrina foi condenada por uma assembleia de bispos reunida em Sevilha[187].

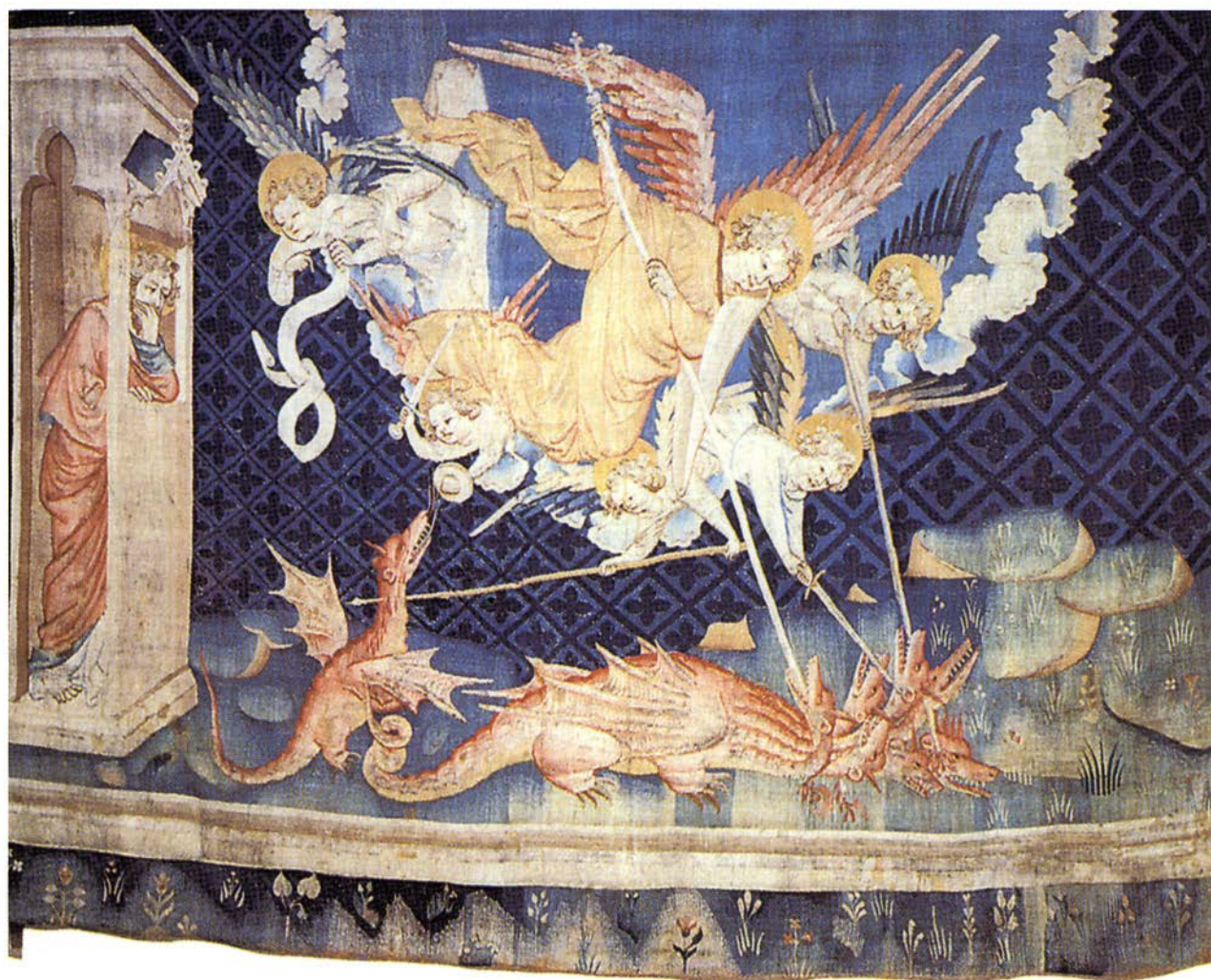
Paralelamente, surge também o adopcionismo, que gerou ampla controvérsia na Igreja hispânica. Estamos perante uma nova tentativa de aproximação interconfessional no âmbito da doutrina cristológica. Elipando, metropolita de Toledo, foi o principal mentor desta corrente[188], defendendo que Jesus Cristo, pela sua natureza humana e servil, não seria filho de Deus mas filho de Maria, tornado servo de Deus.

A aparição do bispo de Urgel, Félix, defendendo a teoria heterodoxa de Elipando, fez com que a polémica ultrapassasse a marca hispânica e atingisse o território sob domínio de Carlos Magno, como refere Rivera Recio[189]. Este monarca chegou mesmo, apoiado pelos seus teólogos, a solicitar o parecer de Roma sobre o movimento em causa. Face aos reptos desta corrente, o papa Adriano I reagiu, dirigindo uma carta aos bispos hispânicos chamando a atenção para o erro de confessar Jesus Cristo filho adoptivo de Deus[190]. Por seu lado e na linha de Roma, os prelados da Germânia, Gália e Aquitânia também fixaram os seus pontos de vista numa longa carta intitulada *Epistola episcoporum Franciae*[191].

O SURGIMENTO DAS CORRENTES MILENARISTAS E DA QUESTÃO DA POBREZA VOLUNTÁRIA*

A PARTIR DA IDADE MÉDIA CENTRAL, e ao contrário do que acontece na restante Hispânia[192], não voltamos a encontrar sinais de grandes surtos heréticos no território português. Permanecem, contudo, alguns testemunhos, ainda que ténues e fragmentários, sobre divergências doutrinárias e de comportamento moral e social, que têm suscitado análises por vezes de sinal oposto entre os nossos historiadores. Assim, a referência a hereges na legislação eclesiástica e secular, por exemplo, se para uns é sinal inequívoco da sua existência entre nós, para outros é mero reflexo de realidades estranhas que se procurava acautelar, quiçá a simples transcrição de disposições conciliares a que a Igreja lusitana, como as demais, se encontrava obrigada.

Na falta de referências directas e significativas a eventuais heresias e seus respectivos aspectos doutrinais, mais do que recapitular as discussões havidas em torno dos parcos elementos de informação disponíveis, parece-nos importante analisar se, em Portugal, se verificaram as mesmas condições espirituais, sociais e económicas que, noutros locais da Europa cristã, foram terreno fértil para a eclosão e o desenvolvimento de correntes heréticas. Porque, se actualmente já ninguém ousa afirmar que estas não são mais do que a forma de expressão possível, numa sociedade dominada pela Igreja, de movi-

*Ana Maria S. A. Rodrigues

mentos colectivos de contestação da ordem vigente, reconhecendo-se a sua autonomia enquanto fenómenos religiosos, o seu carácter social não tem deixado, por isso, de continuar a ser realçado[193].

Debruçando-se sobre o surto heterodoxo que surgiu por alturas do virar do primeiro milénio, Georges Duby pôs em relevo a emergência de uma nova ordem social — a feudalidade — num momento de intensa expectativa apocalíptica, que teria gerado uma reacção de tipo religioso pretendendo responder não só à inquietação espiritual causada pela iminência do fim dos tempos como às consequências materiais das novas clivagens sociais. Daí que estas heresias tivessem em comum a reivindicação da igualdade entre todos os crentes, a recusa do monopólio de manipulação do sagrado detido pelo clero e a exigência de penitência e purificação para o estabelecimento do reino de Deus entre os homens. A reforma então empreendida pela Igreja, tanto regular como secular, permitiu, em grande parte, responder a estas críticas, ao mesmo tempo que o desenvolvimento económico, gerando maior riqueza para todos, levou a um abrandar da contestação herética nos finais do século XI[194].

Se é ponto assente que parte do território que futuramente virá a ser português — aquela que se libertara da dominação islâmica — também assistiu à imposição, por meios violentos, da nova ordem feudal e vivenciou a mesma expectativa milenarista[195], o certo é que não se conhecem, nela, manifestações heréticas neste período. A dureza da luta contra um inimigo de fé diversa terá porventura contribuído para prevenir divergências religiosas, embora a relativa frouxidão do enquadramento eclesiástico da zona e a escassez de fontes também possam ser explicações válidas para a ausência de notícias a esse respeito. Já a mudança da liturgia moçárabe para a romana, que constituiu um dos aspectos centrais da «reforma gregoriana» na Península, suscitou, como se sabe, violentas reacções por parte dos que seguiam o rito hispânico, em relação aos quais passou a pairar a suspeita de heresia[196].

O novo surto heterodoxo que varreu a cristandade ocidental a partir de finais do século XII foi resultado da crise espiritual gerada pela rápida passagem de uma sociedade eminentemente rural, cuja economia se baseava na pilhagem e na troca de «ofertas» espontâneas ou obrigatórias, para uma sociedade urbana assente na procura do lucro[197]. Girando em torno da crítica à excessiva riqueza do clero num tempo em que o total desamparo de muitos se acentuava, mas também da reivindicação do direito à proclamação da palavra de Deus por parte dos fiéis que seguiam o exemplo de vida dos apóstolos, essas diferentes heresias tiveram destinos igualmente diversos, consoante a gravidade da ameaça que constituíam para a Igreja.

Umas — caso dos valdenses e «humilhados», por exemplo, cujo maior pecado consistia na desobediência à interdição de pregar que era feita aos leigos e aos religiosos não autorizados para o efeito —, acabaram por ser parcialmente recuperadas, através da transformação dos seus grupos menos radicais em ordens religiosas com formas de vida própria, inclusive no século[198]. Outras — nomeadamente os cátaros e outros cultos de tipo dualista —, por apresentarem divergências doutrinais irreconciliáveis, foram ferozmente perseguidas, através do estabelecimento da inquisição episcopal e até do lançamento de cruzadas[199]. E, mais uma vez, do próprio interior da instituição abalada surgiu um movimento de reforma que, tendo a pobreza voluntária como principal estandarte, constituiu uma resposta à fermentação herética[200].

Este novo surto de contestação social e religiosa deixou alguns vestígios em Portugal. Data, com efeito, do reinado de D. Afonso II (1211) a primeira medida legislativa secular que preconiza o confisco dos bens para os «ereges que forem uençudos per juizo dos bispos»[201], ou seja, condenados pelo tribunal episcopal[202], assimilando-os aos culpados do crime de lesa-majestade. Outra ordenação do mesmo monarca, cuja data crítica foi fixada entre 1218 e 1220, tem sido relacionada com esta questão. Nela, o monarca insurge-se contra uns «decretos laicales» que o prior dos Dominicanos, Frei Soeiro Gomes, havia promulgado para punição de delinquentes, ordenando que não fossem aplicados pois iam contra o direito exclusivo da realeza de criar

novas leis. Diversos autores têm interpretado tais decretos, cujo clausulado se desconhece, como repressores da heresia, devido ao teor do múnus pastoral exercido pelo referido irmão pregador, mas o certo é que tal termo nunca é explicitamente referido na documentação[203]. Mais recentemente, eles foram relacionados com a possível persistência de tradições moçarábicas em Santarém[204].

Contudo, outros indícios há reveladores de uma ambiência social propiciadora de eventuais desvios doutrinais e de comportamento. De facto, data do mesmo reinado a primeira lei conhecida reprimindo a vadiagem[205], que por toda a parte se havia tornado um problema, pois o desenraizamento e a mobilidade dos homens propiciavam uma divulgação mais rápida e mais alargada das ideias perigosas, ao mesmo tempo que o crescente afastar entre ricos e pobres as suscitava. E a condenação da heresia parece ter tido mesmo, neste período, honras de representação iconográfica para edificação dos fiéis, se com ela «identificarmos a figura amordaçada do pórtico da Sé de Évora, em cuja mordaça se lê "hero"», como sugere uma historiadora em obra recente[206]. Não dispomos, porém, de quaisquer elementos que nos permitam entrever em que correntes espirituais se filiariam os possíveis hereges portugueses de então.

O caso muda de figura a partir de meados de Trezentos: não só os testemunhos sobre a existência de correntes heterodoxas em Portugal se multiplicam como estas se tornam identificáveis e o combate contra elas se intensifica, quer através do reforço da legislação civil e canónica, quer da redacção de tratados de apologética, quer ainda da nomeação de inquisidores. Busquemos os motivos de uma tal mudança.

Um deles poderá residir na fundação do Estudo Geral em Lisboa, em 1290. Com efeito, sabe-se que um dos meios em que mais se desenvolveu o pensamento heterodoxo «culto»[207] foi a universidade. A criação da universidade portuguesa veio abrir novos locais ao debate doutrinal e atraiu a Lisboa e depois a Coimbra mestres e, talvez, escolares estrangeiros, portadores das ideias desviantes que então corriam nos centros de saber mais antigos e prestigiados, contribuindo para as divulgar entre nós.

Encontramos reflexos disto no primeiro tratado escrito em Portugal sobre a questão da heterodoxia, que suscita opiniões desencontradas nos nossos historiadores. Para Morais Barbosa, Álvaro Pais, no *Collyrium fidei adversus haereses*, que compôs após terminar o *Speculum regum* em 1344[208], limitou-se a «contrapor, a cada preceito do direito canónico uma heresia que dele se afastasse»[209]; daí que ele considere a obra imprestável como forma de aproximação à realidade social do século XIV português. Outros autores, porém, atribuem algum crédito às palavras do bispo de Silves, em particular no que toca às controvérsias que ele afirma ter tido, em Coimbra e Lisboa, com alguns religiosos e até mesmo um judeu, reveladoras do «clima de liberdade de pensamento e de expressão» então vigente em Portugal, pois era «possível a um opositor defender num templo ou uma universidade, proposições que são, para a Igreja, manifestamente heréticas»[210].

Que proposições eram essas? Tomás Escoto, personagem sobre o qual se detém mais longamente o prelado e que devia ser originário das Ilhas Britânicas, perfilhava um aristotelismo de coloração averroísta[211]: afirmava que a fé se provava melhor pela filosofia do que pela Bíblia e pelo direito canónico. Proclamava ainda que Moisés tinha enganado os judeus, tal como Cristo os cristãos e Maomé os muçulmanos, e que o Anticristo, quando viesse, enganaria todos os homens, incluindo os próprios servidores de Deus; acreditava que a graça de curar passava de pais para filhos[212]; negava a imortalidade da alma, a divindade de Jesus, a virgindade de Nossa Senhora e a castidade de São Bernardo e Santo António. Por estes e outros erros doutrinais, este mendicante renegado acabou por ser condenado pelo tribunal eclesiástico e encerrado numa prisão[213].

Mas Álvaro Pais vitupera igualmente, no *Collyrium*, a nova heresia de uns «pseudo-religiosos» que ele encontrara nas escolas lisboetas, proclamando que os decretos dos concílios e as constituições papais não tinham a mesma auto-

ARISTOTILES
eri et labi
tatem a mea
medita detesta
bitur buntur
guttur impiu.
meum

ridade que o Velho e Novo Testamentos[214]. E no *De statu* refere-se a mendicantes que punham em causa o poder pontifício, num contexto que pode levar a crer tratar-se de uma situação vivida em Portugal[215]. É, pois, provável que, aqui como na restante Europa, a prática da pobreza evangélica e a condenação do excessivo enriquecimento do clero tivessem levado alguns leigos e frades franciscanos mais radicais a atravessar a estreita fronteira instituída pela Igreja entre o seu ideal de vida ascético e a heresia[216].

Por fim, o bispo de Silves também dá conta, nos seus escritos, de uma controvérsia com um seguidor do culto moisaico. Judeus e mouros não eram considerados hereges, e o culto de ambas as religiões era respeitado, como veremos, desde que exercido dentro dos limites impostos pela lei. Contudo, parece ter havido, à época, algum esforço de conversão, dado datarem de então várias obras de apologética em português, como um tratado teológico anónimo, o *Speculum disputationis contra hebraeos* de Frei João de Alcobaça, o *Livro da corte enperial* e o próprio *Collyrium*[217].

O pensamento heterodoxo não era, porém, um exclusivo dos meios universitários. Nesta segunda metade da centúria de Trezentos, a Cristandade, submetida ao triplo flagelo da fome, da peste e da guerra, estava a ser varrida por movimentos de revolta anti-senhorial e anticlerical, muitas vezes suscitados por pregadores itinerantes que proclamavam a igualdade de todos os homens perante Deus e fustigavam a excessiva riqueza e a vida dissoluta da hierarquia eclesiástica, encontrando um público atento e motivado para a luta, quer entre os camponeses esmagados pelas exacções senhoriais, quer entre o proletariado urbano sujeito ao desemprego e a condições de vida miseráveis[218].

Portugal não se manteve alheio a esta conjuntura. Logo após a grande peste, em 1349, surge uma ordenação que procura compelir ao trabalho manual não só aqueles que haviam recebido heranças e já não queriam exercer os mesmos ofícios que antes, mas igualmente os homens e mulheres válidos que viviam pedindo, mandando que estes fossem açoitados e expulsos das povoações se não quisessem trabalhar. Contudo, os desocupados e errantes não deixaram de se multiplicar, acorrendo às cidades em vez de permanecerem nos campos, onde os seus braços tanta falta faziam. A Lei das Sesmarias, promulgada vinte e seis anos mais tarde, é ainda mais precisa, ao referir que muitos desses pedintes andavam com hábitos de religiosos «nom entrando nem seendo professos em nenhũas das hordeens relegiosas stabeleçudas e aprouadas pella santa egreia, nom fazendo nem husando de fazer alguma obra proueitosa ao bem comũu», e arrastavam consigo outros homens que se perdiam para a agricultura e os mesteres, constituindo ademais possíveis focos subversivos[219].

De facto, diversas revoltas rurais e urbanas acabaram por verificar-se também no nosso país, quer aquando do casamento de D. Fernando com D. Leonor Teles quer após a morte do rei, perante a ameaça da invasão castelhana. Para além das evidentes motivações políticas e socioeconómicas, é possível que elas tenham tido, igualmente, uma inspiração religiosa de cunho heterodoxo, pois por essa altura multiplicam-se os sinais da existência de um ambiente acolhedor às teses milenaristas e às doutrinas sobre a pobreza evangélica.

Assim, sabe-se que entre 1350 e 1380 um grupo de portugueses, espanhóis e italianos, chefiado por um tal Vasco de Portugal, veio de Itália para a Península Ibérica esperar a descida do Espírito Santo predita pelo seu mestre, Tomasuccio da Foligno — um eremita leigo próximo dos círculos franciscanos radicais —, e participar na fundação de uma nova ordem religiosa que reformaria o mundo antes do fim dos tempos[220].

Por outro lado, Fernão Lopes, na *Crónica de D. João I*, mostrou à saciedade que os partidários do mestre de Avis o consideravam o seu salvador, o Messias, usando mesmo as moedas com a sua efígie ao pescoço, como medalhas; e a iconografia vem, uma vez mais, reforçar estes indícios, se analisarmos as pinturas da Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães — onde João das Regras foi prior, em 1388 —, que associam a lenda do Graal à luta pela independência de Portugal contra os cismáticos castelhanos, à luz do pensamento escatológico heterodoxo[221].

◁ *Glorificação de São Tomás de Aquino,* c. 1345 (Itália, Pisa, Igreja de Santa Catarina).

Se não podemos ignorar o carácter propagandístico da obra do cronista[222], é, porém, verosímil que o «edifício mitológico» construído por Fernão Lopes em redor de D. João I não se limite a ser uma invenção posterior destinada a enaltecer o fundador da nova dinastia, mas recolha tradições da época do monarca que revelam o «ambiente de exaltação messiânica e milenarista» existente em torno dele[223]. Com efeito, o papel desempenhado pelos Franciscanos — quer verdadeiros frades quer simples membros da ordem terceira vivendo uma vida ascética exemplar[224] — na criação das condições propícias à união do povo em torno do monarca e na condução de alguns dos eventos revolucionários deste período foi já evidenciado por diversos autores[225], que também detectaram, na própria forma de Lopes estruturar a sua narrativa, décadas mais tarde, ecos do pensamento histórico-teológico de Joaquim de Fiore[226].

O certo é que, com o multiplicar dos homens e mulheres sensíveis às seduções das doutrinas heréticas ou simplesmente desviantes, acentuou-se também a repressão contra eles. A legislação civil a este respeito tornou-se mais abundante e precisa: no início de Trezentos, D. Dinis estatui em relação àquele que descrer de Deus e da Virgem «e os doestar que lhi tirem a ljngua pelo pescoço e o queymem»[227] — pena preconizada desde 1224 pela Igreja para os hereges[228] e já incluída no Fuero Real de Afonso X[229]. D. Afonso V, em contrapartida, separa as situações de blasfémia e de heresia, mantendo para a segunda as penas de morte e de confisco de bens já decretadas por D. Afonso II e D. João I, e estipulando para a primeira castigos menos pesados mas ainda rigorosos: pecuniários, no caso de os prevaricadores serem fidalgos, e corporais — açoites com uma agulha de albardeiro espetada na língua ou deambulações em torno da igreja com uma silva ao pescoço — se pertencentes ao povo[230].

É que «Podia suceder que a blasfémia não significasse ruptura com a crença religiosa, antes ser fruto da ira momentânea desencadeada por razões ocasionais»[231], como alguma disputa pessoal ou o jogo. Assim acontecia na maioria dos casos, havendo, por isso, um relativo laxismo na aplicação da lei por parte dos juízes, que contrastava com a severidade da punição[232].

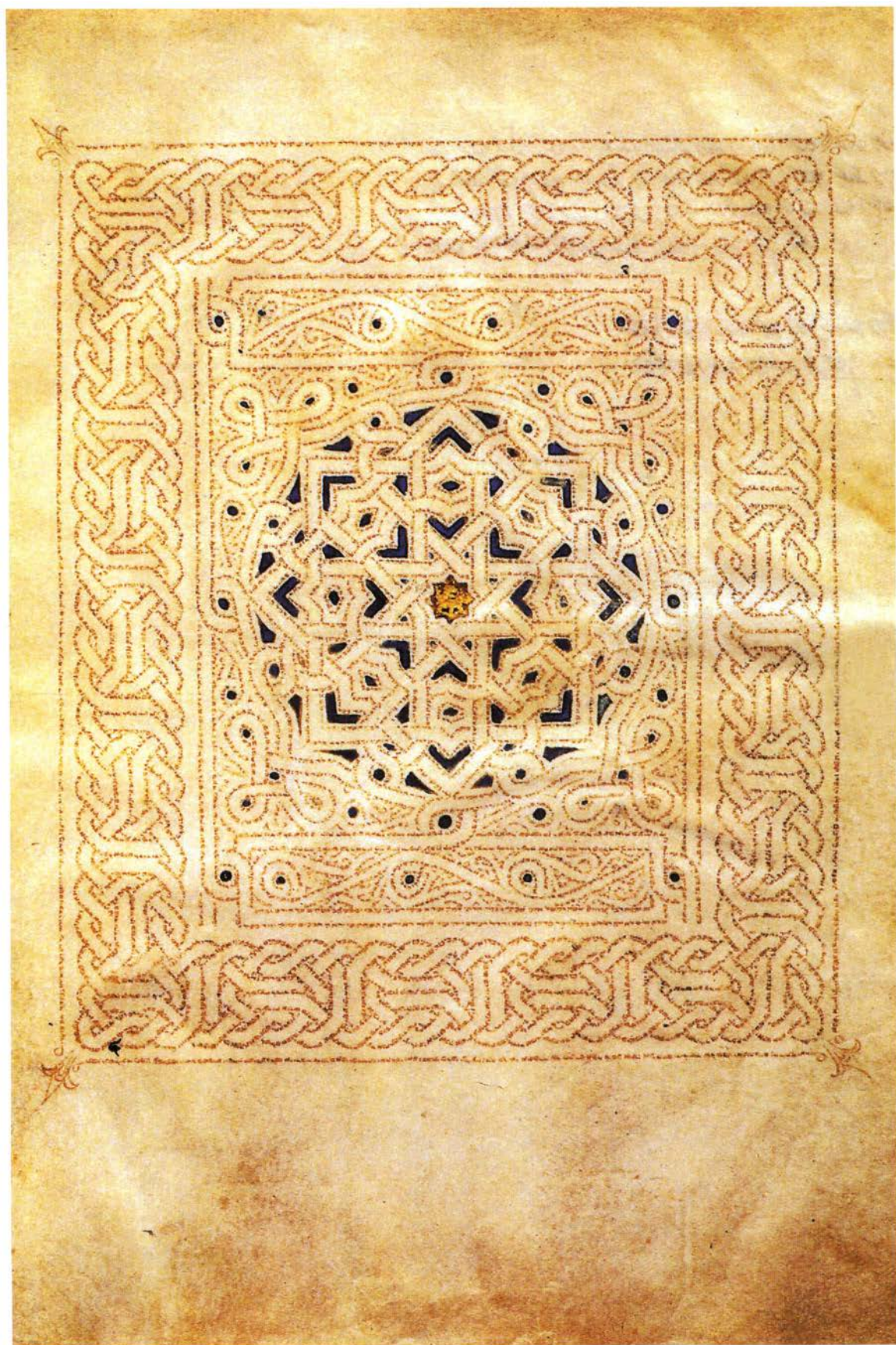
Segundo o texto da já citada lei de Afonso V contra os hereges, era aos juízes eclesiásticos que, desde sempre, cabia o julgamento destes casos, embora fosse o braço secular a aplicar as respectivas penas, por serem de sangue. No entanto, e curiosamente, as actas dos sínodos que chegaram até nós praticamente não referem o crime de heresia, a não ser entre os casos reservados aos bispos[233], detendo-se com muito mais pormenor nos de superstição, barregania e feitiçaria; de igual modo nos faltam os textos das correspondentes sentenças dos tribunais episcopais e as cartas de perdão relativas aos criminosos condenados.

O mesmo acontece com eventuais sentenças de um possível tribunal inquisitorial. Sabemos, com efeito, que foram nomeados inquisidores para Portugal desde finais de Trezentos, escolhidos, como nos outros locais em que funcionou tal instituição medieval, entre os Mendicantes[234]: um tal Martinho Vasques, franciscano, por 1376; outro franciscano, Frei Rodrigo de Sintra, em 1394; Frei Vicente de Lisboa, dominicano, por 1399; outro frade menor, Frei Afonso de Alprão, em 1413[235], a que podemos acrescentar ainda Frei Gonçalo Mendes, provincial dos Pregadores, já em 1438[236]. Como dissemos, não restam vestígios da sua actuação concreta contra os heréticos, mas parece-nos significativo que as referências à sua existência coincidam com o período de mais intensa agitação social e espiritual no país.

Não se deduza daqui, todavia, que, passado esse momento, o restante século XV foi isento de contestação doutrinal em Portugal. Cada vez mais aberto às influências vindas de além-Pirinéus, devido às alianças matrimoniais e diplomáticas estabelecidas pela nova dinastia e à circulação mais alargada de homens e mercadorias, o país não podia manter-se à margem das propostas reformistas que então se disseminavam pela Europa, em particular as de Wyclif e Huss[237].

Encontramos reflexos das doutrinas de ambos tanto em obras de pendor

◁ Igreja da Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira, Guimarães.

Foto: Almeida d'Eça/ /Arquivo Círculo de Leitores.

moralista como nos documentos da prática. No *Leal conselheiro*, por exemplo, D. Duarte mostra ter plena consciência dos perigos que acarretava a interpretação pessoal da Bíblia recomendada, nomeadamente, por Wyclif, aconselhando uma leitura das Escrituras e dos livros piedosos exclusivamente orientada pela Igreja e por homens sábios e virtuosos[238]. O monarca insurge-se ainda contra os hereges que não acreditavam na vida eterna[239] e os erros dos discípulos de Ramon Lull[240], sinal de que tais desvios doutrinais deviam correr em Portugal no seu tempo[241].

D. Afonso V é ainda mais específico ao referir-se, num seu alvará de 18 de Agosto de 1451[242], aos que se agrupavam para ler e comentar Frei Gáudio, João Cristóvão — heresiarcas portugueses de que nenhum outro testemunho perdurou —, e ainda Wyclif e Huss, cujas obras estavam proibidas mas, pelos vistos, circulavam no país; os livros daqueles deveriam ser queimados e eles, levados perante o tribunal, perderiam todos os seus bens.

As Ordenações Afonsinas, no seguimento de normas anteriores, penalizavam também com a morte os judeus e os mouros que, convertidos ao cristianismo, regressassem depois à sua fé original; em compensação, confirmavam a lei com que D. João I protegera os conversos castelhanos fugidos às perseguições no seu país, impedindo que fossem igualmente molestados em Portugal sob pretexto de abjuração[243]. No tempo de D. João II, todavia, face à entrada de uma nova e numerosa vaga de judeus e cristãos-novos castelhanos no reino, que suscitou um recrudescer do sentimento antijudaico e anticonverso, a situação alterou-se: foi criado um corpo de inquisidores contra os marranos estrangeiros e foram efectuados os primeiros autos-de-fé de que há memória em Portugal, antecipando em meio século cenas que depois se tornarão correntes[244].

A PERMANÊNCIA DAS «SUPERSTIÇÕES» E A DIABOLIZAÇÃO DA FEITIÇARIA

SE O CONCEITO DE HERESIA, de início, abarcava essencialmente questões dogmáticas ou disciplinares, ele foi-se alargando com o passar dos séculos, vindo a incluir, por equiparação, desvios morais e de comportamento como o adultério, a sodomia, o incesto, e ainda crenças e práticas «supersticiosas», mágicas e divinatórias, incluindo a feitiçaria, os sortilégios, a astrologia, a nigromancia, etc.[245].

No que toca a estas últimas, que são as que nos interessa considerar aqui, essa evolução não foi, porém, pacífica. De facto, durante muito tempo, o recurso às artes mágicas foi considerado um pecado e não um crime de fé. Só quando a obsessão pelo diabo, nascida nos mosteiros por alturas do século XII, se estendeu a toda a sociedade através dos ensinamentos dos pregadores e dos teólogos, é que os feiticeiros — e, em particular, as bruxas — começaram a ser acusados de obter os seus poderes através da invocação dos demónios e do estabelecimento de pactos com o maligno. Isso permitiu aos inquisidores estender as suas competências a esses delitos[246].

Embora já em 1270 a *Summa de Officio Inquisitoris* apontasse o caminho da fogueira às feiticeiras[247], foi a bula *Super illius specula*, de 1320, que deu poder à Inquisição para intervir sobre a bruxaria[248]. O século XIV conheceu, em consequência, um grande número de processos por feitiçaria, atingindo mesmo as mais altas esferas da sociedade, o mais célebre dos quais talvez tenha sido o dos Templários[249]. Mas foi só a partir de uma outra bula de Inocêncio VIII, datada de 1484, que se desencadeou de forma generalizada, no Centro da Europa, uma «caça às bruxas» que virá a ter a sua plena expressão na época moderna[250].

Em Portugal, a repressão da magia também foi uma realidade durante a Idade Média, mas não parece ter alcançado o mesmo grau de violência que noutras paragens porque a coexistência de comunidades étnico-religiosas distintas no território nacional «deu lugar a um intenso trabalho de pregação e de debate teológico com a religião islâmica e a religião judaica», em cujo

◁ *Bíblia hebraica*, fólio de abertura (Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra).

FOTO: VARELA PÉCURTO/ /ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

contexto «as práticas religiosas marginais [...] e desviadas [...] não assumem suficiente importância para serem objecto de uma campanha sistemática de erradicação»[251]. Esta atitude mudou um pouco na centúria de Quinhentos, sob influência dos modelos centro-europeus, mas sem consequências radicais na perseguição do delito de feitiçaria[252]. Examinemos, pois, a situação em detalhe.

No tempo de São Martinho de Dume, como vimos, as «superstições» eram consideradas uma persistência dos antigos cultos, que se procurava extirpar através da pregação, da destruição dos templos e ídolos pagãos, ou da sua substituição por igrejas e santos cristãos. Quando assistimos ao seu ressurgimento, a partir do século XIII, nos textos normativos da Igreja e das autoridades seculares portuguesas, mau grado o silêncio das fontes nas centúrias intermédias, é grande a tentação de ver nelas uma permanência de gestos e atitudes não resultante do acaso, mas antes da reiterada adesão aos mesmos «erros» de clérigos e leigos[253].

De facto, algumas dessas «superstições» tardo-medievais remetem para formas de culto cujas origens se perdem no tempo, como é o caso das procissões e missas realizadas em plena natureza — nos montes, campos e outros «lugares desonestos»[254] —, típicas de sociedades agrárias tradicionais e cuja longevidade se nos afigura extraordinária, pois ainda hoje encontram expressão na piedade popular[255]. Outras parecem estar mais directamente ligadas ao passado romano, como o uso de prantear os mortos, as festas das Janeiras e das Maias e as práticas divinatórias[256], embora possam ter ganho diferente significado num contexto cristão e feudal[257].

Mas outras, ainda, só têm razão de ser numa sociedade já plenamente cristianizada, que acredita na eficácia simbólica dos objectos sagrados: as recomendações, multiplicadas nos sínodos, para que a eucaristia e os santos óleos fiquem bem fechados e para que a pia baptismal seja devidamente guardada[258] revelam o receio de que o seu uso fosse desviado para outros fins considerados sacrílegos[259]. Daí que nem todas as crenças e práticas definidas pelos eclesiásticos como «superstições» devam ser vistas como simples permanências pagãs, podendo resultar, pelo contrário, de interpretações desviantes do maravilhoso cristão.

De facto, a Igreja aceitava certas formas de adivinhação, como os sonhos, as visões e as profecias, encarando-as mesmo como manifestações da graça divina; da mesma forma, eram considerados milagres, e, como tal, sinais de santidade, algumas curas inesperadas e fenómenos inexplicáveis[260]. Outros, porém, eram classificados como ilusões, prestígios ou, até, inspirações demoníacas[261]. A fronteira que separava a religião da magia era, pois, tão estreita quanto a que separava a ortodoxia da heresia, dependendo de subtis distinções teológicas que ultrapassavam largamente o entendimento do comum dos fiéis.

Por vezes, elas ultrapassavam, mesmo, o de alguns eclesiásticos. O sínodo de Braga de 1281, por exemplo, condenava os que, clérigos ou leigos, consultassem agoureiros e feiticeiros, estendendo-se a condenação, dois séculos mais tarde, aos abades e capelães de igrejas que não expulsassem delas os prevaricadores; a punição espiritual prevista para os que praticavam tais artes e os que as solicitavam era a excomunhão[262]. Em 1489, o *Tratado de confissom* referia-se ainda ao lançamento de sortes por clérigos[263].

Pode parecer estranho que os próprios sacerdotes cristãos fossem acusados de recorrer a oficiantes de artes mágicas, mas, ignorantes das letras muitos deles, vivendo uma vida simples em comunhão com as populações rurais que serviam, é natural que partilhassem com elas — e propagassem, com o seu exemplo e os seus ensinamentos — algumas das suas crenças «erróneas»[264]. Por outro lado, quanto à acusação de praticarem eles mesmos essas artes, é fácil imaginar que, habituados a conhecer e manipular as forças sagradas, o pudessem fazer tanto para o bem como para o mal[265]. No entanto, não nos chegaram notícias de quaisquer condenações de clérigos por feitiçaria.

Em contrapartida, elas existem para leigos, permitindo-nos, assim, conhecer um pouco mais de perto a realidade da magia e dos mágicos medievais

portugueses[266], especialmente os do sexo feminino. Porque, se é certo que deparamos com alguns homens a praticar curas milagrosas e feitiços, as mulheres ultrapassavam-nos de longe em número, como tem sido notado por todos os autores que se debruçaram sobre esta questão[267].

No caso das mulheres, era muito comum a acusação de feitiçaria vir associada às de prostituição e alcovitaria, mais raramente às de violência e roubo. De facto, elas praticavam, sobretudo, uma magia destinada a favorecer as uniões amorosas[268], suas ou das clientes, legítimas ou ilegítimas. Para isso, elaboravam filtros e alimentos que davam a ingerir às vítimas, ou faziam representações destas em cera, barro e metal, que depois submetiam a manipulações diversas[269]. Também acontecia, embora com menos frequência, fazerem ligamentos, curas mágicas, e lançarem sortes para descobrir objectos roubados ou adivinharem o futuro.

Os feiticeiros masculinos ocupavam-se, de preferência, da restauração da saúde dos homens e dos animais, através de bênçãos e orações, o que não excluía, ocasionalmente, o uso de ervas e outras matérias naturais. Faziam, ainda, «çircos» nas estradas e nas encruzilhadas, talvez destinados a afastar dos campos circundantes os caprichos meteorológicos, ou a assegurar a protecção dos viandantes[270].

Para além destas práticas mágicas, atestadas pelas cartas de perdão do século XV, e que nós sabemos serem punidas com penas de prisão, embora remíveis a dinheiro, outras fontes revelam-nos a existência de crenças «erróneas» condenadas a purgar castigos espirituais. O *Livro das confissões* de Martim Perez, datado de inícios de Trezentos e copiado para português nos finais dessa centúria[271], refere um extenso rol de «superstições» que incluem a crença em estrelas e signos, fadas, esconjuros, malefícios, etc., aplicando-lhes um número variável de anos de penitência[272]. É nele que, pela primeira vez na Península[273], se faz referência à crença em mulheres que «sáäem de noyte e andam por os ááres e por as terras e que entram por os buracos e comen e çugam as creaturas»[274], espécie de bruxas cruzadas com vampiros, como já fez notar um historiador português[275].

Verdadeiro catálogo dos «pecados de Dollatria e costumes danados dos gentios» se mostra o estatuto aprovado na câmara de Lisboa em 1385 — cumprindo uma promessa feita para propiciar a vitória na Batalha de Aljubarrota —, vituperando práticas como feitiços, ligamentos, encantamentos, olhados, adivinhações, chamamento de diabos e ainda, como já dissemos, os prantos pelos mortos, as Janeiras e as Maias[276]. Tais condenações foram reafirmadas pelo sínodo de Lisboa de 1403, que retomou as prescrições do prelado anterior[277], e repetidas pela lei que D. João I promulgou nesse ano e D. Afonso V confirmou e completou, décadas mais tarde. A pena civil para os que se dedicassem a tais práticas eram os açoutes públicos, sendo a morte reservada aos que empregassem a feitiçaria para causar o falecimento, a desonra ou algum dano à pessoa, estado e fazenda de alguém[278].

A lei portuguesa fazia, pois, a distinção entre uma feitiçaria malévola, diabólica, sujeita à pena capital[279], e «superstições» reprováveis e uma magia ilegítima mas que não tendia para o mal, condenando-as a castigos mais ligeiros. Daí que, embora os modelos da feiticeira voadora e dos invocadores dos demónios estivessem inscritos no imaginário popular desde a centúria de Trezentos, pelo menos, eles não recobrissem todos os praticantes de sortilégios, ligamentos e adivinhações, poupando a grande maioria deles à violenta perseguição que conheceram noutras paragens.

NOTAS

[1] Estrabão – *Geographia*, 3, 3, 6, e 4, 16.
[2] Alarcão – *O domínio romano*, p. 153 ss.
[3] Encarnação – A religião, p. 442 ss.
[4] Fabião – O passado proto-histórico, p. 198.
[5] O inventário dos deuses indígenas da Galécia realizado por Alain Tranoy em 1981 regista pelo menos 35 divindades na parte portuguesa do *conventus* de Braga. Cf. Tranoy – *La Galice romaine*, p. 266-286 e Encarnação – A religião, p. 442-461.
[6] Cf. os estudos de J. d'Encarnação e de Cardim Ribeiro. Sobre as divindades indígenas e sua cronologia, cf. Tranoy – *La Galice romaine*, p. 266-307. O autor fornece uma ampla bibliografia sobre a problemática em causa. Consultar também a recolha de inscrições encontradas em Portugal por Garcia – *Religiões antigas de Portugal*, sobretudo p. 277-452 e p. 651-681. Estas últimas páginas integram uma vasta bibliografia recolhida até aos anos 90.
[7] Depois da obra de Vasconcelos – *Religiões da Lusitânia*, do início do século xx, também Blázquez Martinez viria a debruçar-se sobre o assunto na obra *Religiones primitivas de Hispania*, escrita na década de 60. Sucederam-se nos últimos anos vários trabalhos da autoria de José Alarcão e de J. C. Bernejo Barreira.
[8] Fabião – O passado proto-histórico, p. 198.
[9] Alarcão – *O domínio romano*, p. 158.
[10] Cf. Maciel e Maciel – Fragmento de ara a Endovélico, p. 64.
[11] Pode consultar-se a reflexão feita por Maciel e Maciel – A propósito de uma nova ara, p. 9-11.
[12] Cf. Blázquez – *Religiones en la España*, p. 126.
[13] Cf. Février – Religiosité traditionnelle, p. 58 ss.
[14] Tovar e Blázquez – *Historia de la Hispania*, p. 171.
[15] Alarcão – *O domínio romano*, p. 170.
[16] *Ibidem*, p. 168.
[17] Sobre este santuário particularmente estudado cf. a bibliografia citada por Tranoy – *La Galice romaine*, nota 21, p. 336.
[18] Cf. Encarnação – A religião, p. 449.
[19] Alarcão – *O domínio romano*, p. 167.
[20] Tranoy – *La Galice romaine*, p. 334-349.
[21] Encarnação – A religião, p. 459. A propósito dos testemunhos relativos a Ísis, Mitra e Serápis, cf. Tranoy – *La Galice romaine*, p. 335 ss. Sobre o culto imperial, continua actual o excelente trabalho de Étienne – *Le culte impérial*, 1974. Os documentos epigráficos desde então descobertos não alteraram significativamente as conclusões deste estudo.
[22] Tovar e Blázquez – *Historia de la Hispania*, p. 173.
[23] *Ibidem*, p. 177.
[24] Champeaux – *La religion romaine*.
[25] Fabião – O passado proto-histórico, p. 286.
[26] Étienne – Le culte impérial, 1990, p. 215-231.
[27] Tovar e Blázquez – *Historia de la Hispania*, p. 183 ss.
[28] Encarnação – A religião, p. 457.
[29] Cf. Jaeger – *Cristianismo primitivo*, p. 79.
[30] Ireneu de Lião – *Aduersus haereses*, 1.10, col. 552-553.
[31] Tertuliano – *Aduersus Iudaeos*, 7.4, p. 1354.
[32] Cf. Sotomayor y Muro – La Iglesia en la España, vol. 1, p. 14.
[33] Vários monumentos funerários parecem corresponder a protótipos africanos. Convém lembrar aqui as intensas relações comerciais entre a África e a Hispânia. Cf. Jover Zamora, dir. – *Historia de España*, 2, p. 420.
[34] Cf. García Moreno – Iglesia y cristianización, p. 229-230.
[35] Cf. Jover Zamora, dir. – *Historia de España*, vol. 2, p. 419 e García y Bellido – El culto a Mithra, p. 283 ss.
[36] Elbora foi, de acordo com a topografia da *Passio* de Santa Leocádia, identificada com a actual cidade de Talavera de la Reina, situada entre Toledo e Mérida. Cf. Fábrega Grau, ed. – *Pasionario hispánico*, 2, p. 66-67. Hoje os autores são praticamente unânimes em identificar Elbora com a cidade de Évora, no Alentejo. Cf. Jover Zamora, dir. – *Historia de España*, 2, p. 420.
[37] Cf. Lepelley – *Les cités de l'Afrique*, p. 402.
[38] *Carta aos Romanos*, 15, 24.
[39] Jerónimo – *Commentariorum in Isaiam*, 2, 12.4, col. 54.
[40] Atanásio – *Epistula ad Dracontium*, 4, col. 528.
[41] Cirilo de Alexandria – *Catecheses*, 17.26; col. 997.
[42] João Crisóstomo – *Epistula ad hebraeos*, *pref.*, col. 11.
[43] Os historiadores contemporâneos não estão de acordo sobre a realização desta viagem. Para uns ela teve certamente lugar, para outros ela teria sido um mero projecto. Cf. a este propósito Moreira – A cristianização, p. 35 ss.
[44] Cf. Blázquez Martínez – *Ciclos y temas*, p. 288 e Vega – La venida de San Pablo, p. 7-78. Sobre esta problemática ver Díaz y Díaz – En torno de los orígenes del cristianismo, p. 427, salienta que: «La narración de este apostolado de Santiago circuló como puro dato de erudición hasta que se abre camino popular a fines del siglo viii de la España del Norte, y quiero subrayar lo de España del Norte porque entre los mozárabes (...) el culto a Santiago, que alcanza un relieve notable, no aparece nunca interferido por la noticia de su predicación hispánica.»
[45] Cf. a notícia de *Aldhelmus* (abade de Malmesbury) – *Poema de Aris Beatae Mariae*, col. 293. Esta notícia é retirada do *Breviarium apostolorum*, composto por volta de 600. Esta obra está na

origem de todas as informações posteriores relativas à chegada de São Tiago à Hispânia. Cf. também GAIFFIER, ed. – *Le Breviarium apostolorum*, p. 89-116.

[46] Para um estado da questão, ver SOTOMAYOR Y MURO – *La Iglesia en la España*, vol. 1, p. 150-156.

[47] Cf. VIVES, ed. – La vita Torquati et comitum, p. 227-230. A origem da tradição dos «personagens apostólicos» está, provavelmente, relacionada com a reorganização do território eclesiástico após as invasões muçulmanas. Sobre esta problemática, cf. GARCÍA RODRIGUÉZ – *El culto de los santos*, p. 351 e VIVES – Las Actas de los Varones, p. 33-43.

[48] Cf. *LE LIBER Ordinum*, p. 319.

[49] Cf. *PASIONARIO hispánico*, vol. 1, p. 125-130.

[50] O mesmo acontecia na Gália, como mostra ROBLIN – Fontaines sacrées, p. 235.

[51] Cf. DELPECH – La légende: réflexions, p. 300 e BOUREAU – Pour un discours de la méthode religieuse, p. 46.

[52] Cf. o estudo sobre as lendas apostólicas de OLIVEIRA – *Lenda e história*, p. 79-110.

[53] Cf. FERNÁNDEZ CATÓN – *San Mancio*, p. 237.

[54] Cf. *MARTYROLOGIUM romanum* [25 août], p. 447. Sobre o personagem Gens, cf. DAVID – *Études historiques*, p. 205-209 e MOREIRA – *Potamius de Lisbonne*, p. 51-52.

[55] Como acontecia, aliás, no Oriente. Cf. FÉVRIER – Martyre et sainteté, p. 64 ss.

[56] O termo será sempre utilizado entre aspas (tal como fez SCHMITT – Les «superstitions»), para marcar que se trata de uma palavra da época e não de um conceito actual do historiador.

[57] MATTOSO – A difusão do cristianismo, p. 285.

[58] Cf. CIPRIANO DE CARTAGO – *Epistula 67*, p. 446-462. Sobre esta carta de Cipriano, ver também VELADO GRAÑA – La carta sinodal, p. 293.

[59] Os casos de apostasia de bispos durante a perseguição de Décio foram numerosos. Cf., por exemplo, EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia* – 8.3, 1, p. 8.

[60] Sobre Cipriano de Cartago, ver SAUMAGNE – *Saint Cyprien*, 1975.

[61] Cf. a propósito da idolatria, por exemplo, o cânon 41 («Admoneri placuit fideles, ut in quantum possunt prohibeant ne idola vin domibus suis habeant. Si vero vim metuunt servorum vel se ipsos puros conservent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur») e sobre os judeus e as suas relações com os cristãos, os cânones 16, 49 e 50, VIVES – *Concilios*, p. 4, 9 e 10.

[62] SCHMITT, Les «superstitions», p. 425.

[63] Sobre este período histórico cf. MATTOSO – A época sueva e visigótica, p. 302-359.

[64] LEGUAY – O «Portugal» germânico, p. 91.

[65] Cf. ed. da Universidade do Minho, 1986.

[66] Cf. SILVA – Introdução, *História contra os pagãos*, p. 7.

[67] *Ibidem*, p. 11.

[68] Cf. VASCONCELOS – *Religiões da Lusitânia*, vol. 3, p. 594.

[69] BROWN – *Le culte des saints*.

[70] LEGUAY – O «Portugal» germânico, p. 92.

[71] SCHMITT – Les «superstitions», p. 429 ss.

[72] MARTINHO DE BRAGA, *Instrução pastoral sobre superstições*. Cf., a este propósito, o capítulo introdutório de NASCIMENTO, Aires do – O De correctione rusticorum: forma, conteúdos, intencionalidade, na edição citada, p. 37 ss.

[73] DÍAZ Y DÍAZ – Las origenes cristianas, p. 277-284.

[74] Cf. entre outros, MACIEL – O De correctione rusticorum, p. 483-561 e MATTOSO – Aculturação religiosa, p. 83 ss.

[75] Cf. MACIEL – Texto sobre as crendices, p. 309-320 e FÉVRIER – Religiosité traditionnelle, p. 76. Sobre a acção de Martinho de Dume cf. também BRANCO – St. Martin of Braga.

[76] MATTOSO – Aculturação religiosa, p. 85-89. Cf. também a este propósito IDEM – Raízes da missionação, p. 78

[77] Cf. FÉVRIER – Religiosité traditionnelle, p. 75-83.

[78] SCHMITT – Les «superstitions», p. 442.

[79] Cf. *VITA Sancti Fructuosi*, vol. 2, p. 98.

[80] MESLIN – Persistances païennes, p. 512-524.

[81] Cf. SILVA – Norma e desvio, p. 144-146.

[82] Cf. BENNASSAR e BONNASSIE – *Histoire des Espagnols*, vol. 1, p. 33-35.

[83] VIVES – *Concilios*, p. 68.

[84] Cf. ISIDORO DE SEVILHA – *Etimologias*, 8.9, p. 713-717.

[85] LEGUAY – O «Portugal» germânico, p. 90.

[86] VIVES – *Concilios*, can. 1.°, p. 81.

[87] *Ibidem*, p. 85-106. Cf. também CHAVES – Costumes e tradições, p. 243-278.

[88] Cf. BARLOW – *Martini episcopi*, p. 65, 69, 74, 150, 204.

[89] *Ibidem*, p. 256 ss.

[90] MOREIRA – *Potamius de Lisbonne*.

[91] IDÁCIO – *Chronicon*, 232, p. 173.

[92] Cf. sobretudo o artigo de DOMÍNGUEZ DEL VAL – Potamio de Lisboa, p. 237-258.

[93] FAUSTINO e MARCELINO – *De confissione uerae fidei*, 32, p. 368.

[94] Cf. MOREIRA – *Potamius de Lisbonne*, p. 91.

[95] *Ibidem*, p. 96.

[96] FEBÁDIO DE AGEN – *Liber contra arianos*, 5, col. 16.

[97] Sobre esta questão ver especialmente MOREIRA – *Potamius de Lisbonne*, p. 114.

[98] *Ibidem*, p. 151.

[99] HILÁRIO DE POITIERS – *Liber de synodis*, 3, col. 482-483.

[100] *Ibidem*, 11, col. 487.

[101] Cf. MOREIRA – *Potamius de Lisbonne*, p. 158.

[102] *Ibidem*, p. 146 e 151.
[103] *Ibidem*, p. 122-123; IDEM – Le retour de Potamius, p. 314.
[104] Cf. sobre o conjunto da problemática MOREIRA – *Potamius de Lisbonne*, p. 96-106.
[105] Cf. HILÁRIO DE POITIERS – *Collectanea antiariana*, 3.1, p. 155.
[106] Cf. *Ibidem*, 3.2, p. 155.
[107] FAUSTINO e MARCELINO – *De confessione uerae fidei*, 32, p. 368.
[108] *Ibidem*, 41, p. 370.
[109] Cf. MOREIRA – *Potamius de Lisbonne*, p. 68.
[110] *Ibidem*, p. 190.
[111] Cf. ATANÁSIO – *Epistula ad Epictetum*, 1, col. 1051-1052.
[112] Cf. MOREIRA – Le retour de Potamius, p. 342.
[113] Cf. IDEM – *Potamius de Lisbonne*, p. 257.
[114] POTÂMIO – *De Lazaro*, p. 302.
[115] Cf. MESLIN – *Les Ariens d'Occident*, p. 32.
[116] Cf. SIMONETTI – La crisi ariana, p. 131 e MOREIRA – Le retour de Potamius, p. 328.
[117] FEBÁDIO DE AGEN – *Liber contra arianos*, 5, p. 16.
[118] Cf. sobretudo BOULARAND – *L'hérésie d'Arius*, 1972.
[119] POTÂMIO, *Epistula de substantia*, 18, col. 208.
[120] *Ibidem*, 10, col. 206.
[121] *L'UNITÉ de l'homme*, p. 257.
[122] Um grupo significativo destes textos é de origem africana. Cf., por exemplo: *Sermo arrianorum*, col. 677, 687; *Ad Trasimundo regem vandalorum*, 3, col. 223-304 e *Sermo fastidiosi*, ed. J.-P. Migne, col. 375-377. Consultar também ORLANDIS – El arrianismo visigodo, p. 8; SIMONETTI – Arianesimo latino, p. 689 e GODOY e VILLELA – *De la fides gothica*, p. 117-144.
[123] A propósito da coexistência entre Romanos e Germanos na Hispânia, cf. as informações fornecidas por PAULO ORÓSIO – *Historiarum adversus paganos*, e IDÁCIO – *Chronicon*. Cf. também ORLANDIS – *Historia de España*, p. 46-50.
[124] Cf. *Ibidem*, p. 99 ss.
[125] Cf. ALONSO CAMPOS – Sunna, Masona y Nepopis, p. 152.
[126] Cf. *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 5.5, p. 57.
[127] *Ibidem*, p. 58.
[128] COLLINS – Dónde estaban les arrianos, p. 215.
[129] *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 5.5, p. 58-59. Sobre o confronto, em Mérida, entre o bispo Masona e o bispo ariano Sunna, cf. ainda SCHAEFERDIEK – *Die Kirche in den Reichen der Westgoten*, p. 165-179 e GARCÍA MORENO – *Prosopografía del Reino*, n.º 435, p. 166-169.
[130] *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 5.5, p. 62.
[131] *Ibidem*, 5.6, p. 70-71.
[132] *Ibidem*, 5.10, p. 82-85 e JOÃO DE BICLARA – *Chronicon, anno VII, Mauricii*, 2, p. 97. Ver também GARCÍA MORENO – *Prosopografía del Reino*, n.º 35, p. 40-43.
[133] Cf. ALONSO CAMPOS – Sunna, Masona y Nepopis, p. 154.
[134] BOLOGNE – *Da chama à fogueira*, p. 78.
[135] SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 46.3, p. 99.
[136] Cf. JERÓNIMO – *Epistula* 75, 3.4, p. 32-33.
[137] SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 46.5, p. 99.
[138] *Ibidem*, 2, 46.2, p. 99.
[139] Cf. ISIDORO DE SEVILHA – *De uiris ilustribus*, p. 135.
[140] Pensemos no excerto já citado da homilia de Potâmio sobre o suplício de Isaías que atesta bem a leitura no Oeste peninsular de apócrifos judaico-cristãos.
[141] Isto mesmo é sublinhado por MENÉNDEZ PELAYO – *História de los heterodoxos españoles*, 1, p. 131-247. Este autor considera Prisciliano como herético e iniciador de uma seita gnóstica de raiz maniqueia.
[142] Esta doutrina opunha radicalmente o bem ao mal e o espírito à matéria. Por isso, condenava a hierarquia religiosa e civil, a sexualidade e a posse de bens materiais.
[143] Estamos perante uma doutrina que proclamava a prevalência do conhecimento espiritual ou místico sobre toda a espécie de práticas cultuais, a prevalência da vivência sobre a doutrina, e a das práticas iniciáticas destinadas a alguns sobre a liturgia pública destinada a todos.
[144] Cf. *TRACTATUS CSEL*, 18, p. 1-106. Sobre a autoria destes tratados ver ESCRIBANO PAÑO – *Iglesia y Estado*, p. 57-113.
[145] Cf. MADOZ – Arrianismo y priscilianismo, p. 72. Para este autor, os *Tratados de Würzburg* contribuíram para agravar o debate sobre o maniqueísmo e o gnosticismo, acusações que a tradição faz cair sobre Prisciliano.
[146] Sobre o desenvolvimento do priscilianismo na Galécia a partir do século V, cf. ESCRIBANO PAÑO – *Iglesia y Estado*, p. 46-52.
[147] Sobretudo artigo Panorama espiritual, 1981.
[148] AGOSTINHO DE HIPONA – *Epistula 36*, p. 57 e PRÓSPERO DE AQUITÂNIA – *Chronica*, 1171, p. 460.
[149] Sobre as fontes antipriscilianistas cf. a lista de ESCRIBANO PAÑO – *Iglesia y Estado*, p. 42 ss.
[150] Cf. MATTOSO – Raízes da missionação, p. 73.
[151] Cf. RODRÍGUEZ CASIMIRO – *La Galicia*, p. 293-294.
[152] Cf. SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 46.8 e 47.3-4, p. 100-105.
[153] Cf. RODRÍGUEZ – Concilio I de Zaragoza, p. 12.
[154] VIVES – *Concilios*, p. 16.
[156] Cf. FATAS – Caesaraugusta christiana, p. 155.
[156] Cf. RAMOS-LISSON – Estudio sobre el canon V, p. 207-224.
[157] Cf. VIVES – *Concilios*, p. 17.

[158] GRIFFE – Étude sur le canon II, p. 162.
[159] VIVES – *Concilios*, p. 16.
[160] *Ibidem*, p. 16-17.
[161] *Ibidem*, p. 17-18.
[162] Sobre esta problemática cf. GONZÁLEZ BLANCO – El canon 7 del concilio, p. 252, onde nota que «El canon, pues, no debe entenderse en el sentido de que los laicos no puedan ensinar, sino que supuesto un contexto social en el que el magisterio no está centralizado y los obispos reunidos ven los problemas que acarrea la iniciativa privada en la vida cristiana de las comunidades, el canon pretende estabelecer un orden y un control, lo mismo que solían hacer los concilios en las materias disciplinares o dogmáticas.»
[163] Cf. AGOSTINHO DE HIPONA – *Epistula 36*, 28.1-2, p. 57, na qual critica os priscilianistas que, como os maniqueus, tinham o hábito de jejuar ao domingo.
[164] SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 47.1-3. p. 100. Ver também ESCRIBANO PAÑO – Sobre la pretendida condena nominal, p. 123-133.
[165] *Ibidem*, 2, 47.5-7, p. 100-101. Ver também BABUT – *Priscillien*, p. 149-151.
[166] Cf. SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 50.8 e 51.2-3, p. 103-104.
[167] IDÁCIO – *Chronicon*, 16, p. 109.
[168] SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 51.7-8, p. 104-105.
[169] Cf. CHADWICK – *Prisciliano de Ávila*, p. 206.
[170] VIVES – *Concilios*, p. 19.
[171] *Ibidem*, p. 28 ss. Consultar, a este propósito, BABUT – *Priscillien*, p. 187 e 286.
[172] Cf. VIVES – *Concilios*, p. 25-28.
[173] Cf. ESCRIBANO PAÑO – Cristianización y lideranzo, p. 271.
[174] Cf. TRANOY – *La Galice romaine*, p. 428 ss.
[175] VIGILO – *Epistula*, p. 49-53.
[176] MATTOSO – A difusão do cristianismo, p. 283-287.
[177] IDEM – Breve interpretação, p. 291.
[178] LEÃO I – *Ad Turibium*, col. 693-695.
[179] IDÁCIO – *Chronicon*, 130, 133, 138, p. 140-142. Sobre a Igreja e os Suevos cf. SOTOMAYOR – *Iglesia*, p. 390-392.
[180] Cf., a este propósito, TRANOY – *La Galice romaine*, p. 443.
[181] *COMMONITORIUM In*. *PL* 31, col. 1211-1216.
[182] MARTINS – *Correntes da filosofia*, p. 74.
[183] *Ibidem*, p. 150.
[184] Sobre estes movimentos cf. ainda *Ibidem*, p. 143-165.
[185] *Liber apologeticus*, *PL* 31, col. 1173-1212. Cf. também SILVA – Introdução, *História contra os pagãos*, p. 9. Sobre a luta antipelagiana ver MARTINS – *Correntes de filosofia*, p. 179.
[186] Cf. sobretudo RIVERA RECIO – La Iglesia mozarabe, p. 21-60.
[187] *Ibidem*, p. 35-36.
[188] Sobre a problemática do adopcionismo nos séculos VIII e IX cf. CAVADINI – The last christology of the West e RIVIERA RECIO – *El adopcionismo en España*.
[189] RIVERA RECIO – La Iglesia mozarabe, p. 41.
[190] Cf. *PL* 104, col. 441.
[191] MGHconc, vol. 2, 123.
[192] Veja-se, nomeadamente, a importância do catarismo e do valdismo na Catalunha e, em menor medida, em Leão e Castela: OLIVER – La herejía, p. 82-111.
[193] GEREMEK – Hérésies médiévales, p. 55-56.
[194] DUBY – *O ano mil*. IDEM – *As três ordens*.
[195] MATTOSO – Portugal no reino asturiano-leonês, p. 491-525.
[196] Sobre esta questão, ver 1.ª Parte, cap. 3. Algo de semelhante aconteceu em Toledo – cf. PASTOR DE TOGNERI – *Del Islam al Cristianismo*, p. 114-118.
[197] LITTLE – *Pobreza voluntária*.
[198] BOLTON – *A reforma*, p. 63-76.
[199] A bibliografia sobre o catarismo é infindável. Veja-se, entre outros, DUVERNOY – *La religion des cathares*. IDEM – *L'Histoire des cathares*. NELLI – *Os cátaros*. Sobre a persistência desta heresia até ao século XIV, cf. LE ROY LADURIE – *Montaillou*.
[200] MITRE e GRANDA – *Las grandes herejías*, p. 173-177.
[201] *LIVRO das Leis e Posturas* (*LLP*), p. 10-11. *ORDENAÇÕES del-rei D. Duarte* (*ODD*), p. 44-45.
[202] De facto, o Concílio de Verona, de 1184, no qual se havia anatematizado diversos tipos de heréticos, havia confiado a busca e perseguição destes ao ordinário local (OLIVER – La inquisición medieval, p. 112.)
[203] Sobre esta questão, cf. HERCULANO – *História de Portugal*, vol. 2, p. 305-309, 339-340, 597-601 e 652. AZEVEDO – *História de Portugal*, vol. 5, p. 180-186. ROSÁRIO – Primórdios dominicanos, p. 205-249. CAEIRO – Sobre heresias.
[204] CUSTÓDIO – Religiosidade medieval, p. 76-77.
[205] *LLP*, p. 19-20, *ODD*, p. 53.
[206] TAVARES – Heresia, no prelo.
[207] Por oposição ao popular (cf. LEEF – Hérésie savante, p. 219).
[208] COSTA – *Estudos sobre Álvaro Pais*, p. 66.
[209] BARBOSA – *O «De Statu»*, p. 107.
[210] CAEIRO – Heresias e pregação, nota 6, p. 302.
[211] Tal forma de pensamento havia florescido na Universidade de Paris no século anterior, tendo sido condenada por iniciativa do bispo local em 1277 (cf. LE GOFF – *Os intelectuais*, p. 113-119).
[212] Crença que partilhava com outro herético, Afonso Geraldes de Montemor, igualmente fustigado por Álvaro Pais. Cf. MARTINS – Frei Álvaro Pais, p. 74.

[213] *Ibidem*; IDEM – As acusações, p. 285-306.
[214] COSTA – *Estudos sobre Álvaro Pais*, p. 67.
[215] BARBOSA – *O «De Statu»*, p. 76 e 85.
[216] Sobre esta questão cf. MANTEUFFEL – *Naissance d'une hérésie*.
[217] CAEIRO – Heresias e pregação, p. 301. MARTINS – A polémica religiosa e Frei João, p. 307-326. Sobre a apologética antijudaica, leia-se o capítulo seguinte deste volume.
[218] Sobre estes movimentos cf. MOLLAT e WOLFF – *Ongles bleus*. FOURQUIN – *Les soulèvements populaires*. HILTON – *Bond men made free*.
[219] Sobre o contexto social deste período e a multiplicação de pedintes e pregadores itinerantes cf. RAU – *Sesmarias medievais*, p. 76-93 (citação da lei p. 269) e CAEIRO – Heresias e pregação, p. 303-304.
[220] CARVALHO – Conquistar e profetizar, p. 72-75. Sobre a figura deste eremita português cf. IDEM – Nas origens.
[221] TAVARES – Conflitos sociais, p. 309. Sobre estas formas de pensamento cf., com forte espírito crítico, BRUNETI – *A lenda do Graal*.
[222] Já posto em evidência por TAVARES – Conflitos sociais, p. 318-319. MONTEIRO – *Fernão Lopes*, p. 114-119. AMADO – *Fernão Lopes*, p. 31-32.
[223] VENTURA – *O Messias*, p. 1-2. IDEM – O Algarve, p. 74.
[224] Como era o caso de Frei João da Barroca, segundo MARTINS – Um capítulo de mística, p. 470.
[225] TAVARES – Conflitos sociais, p. 318-319. REBELO – *A concepção do poder*, p. 80-81. VENTURA – *O Messias*, p. 27-42.
[226] REBELO – *A concepção do poder*, p. 68-71. VENTURA – *O Messias*, p. 51. Sobre este pensador medieval, cf. REEVES – *Joachim of Fiore*.
[227] *LLP*, p. 82. *ODD*, p. 298.
[228] TAVARES – *Judaísmo*, p. 107.
[229] FERREIRA – *Afonso X*, p. 262.
[230] *ORDENAÇÕES de D. Afonso V* (*OA*), L. v, Tit. I, p. 2-5 e Tit. LXXXXVIII, p. 353-355.
[231] MORENO – Injúrias e blasfémias, p. 86.
[232] DUARTE – *Justiça e criminalidade*, p. 368. Este autor apenas encontrou 18 casos de acusações de blasfémia entre as cartas de perdão que estudou, representando 1,4 % do total – *Ibidem*, p. 266 e 269.
[233] *SYNODICON*, vol. II, p. 119, 321, 376.
[234] Criada a partir do IV Concílio de Latrão, de 1215, esta inquisição foi mesmo, por tal motivo, intitulada de monástica – OLIVER – La inquisición medieval, p. 113.
[235] PEREIRA – Um processo, p. 196-197.
[236] GOMES – Ética e poder, doc. 23 A, p. 134.
[237] Sobre estes heresiarcas cf. WORKMAN – *John Wyclif* e VOOGHT – *L'hérésie de Jean Huss*.
[238] DUARTE, Dom – *Leal conselheiro*, p. 340, 343, 348 e ss.
[239] *Ibidem*, p. 302.
[240] *Ibidem*, p. 141. A obra deste autor, acusado de magia mas beatificado após o seu martírio às mãos dos muçulmanos, foi declarada herética por Gregório XI em 1376, e reabilitada em 1419 (cf. BOLOGNE – *Da chama à fogueira*, p. 68-70).
[241] Como já foi sugerido por CARVALHO – *Desenvolvimento da filosofia*, p. 349 e VENTURA – Heresias e dissidências, p. 314-315.
[242] *CABIDO da Sé*, p. 131 e 301-301.
[243] *LLP*, p. 121-122. *OA*, L II, Tit. LXXVII, LXXXXV e CXXI, p. 457-461, 520-521 e 563-564.
[244] TAVARES – *Os Judeus*, p. 444-447. Sobre a Inquisição moderna, ver o 2.º volume desta colecção.
[245] CAEIRO – Heresias e pregação, p. 300. VENTURA – Heresias e dissidências, p. 304-305.
[246] Cf. BOLOGNE – *Da chama à fogueira*, p. 282-292.
[247] BURCKHARDT – *A civilização da Renascença* p. 420.
[248] GOGLIN – *Les misérables*, p. 206.
[249] BOLOGNE – *Da chama à fogueira*, p. 263-264.
[250] MUCHEMBLED – *La sorcière au village*, p. 73.
[251] BETHENCOURT – *O imaginário da magia*, p. 258-259.
[252] *Ibidem*, p. 259-260.
[253] É essa a hipótese de SILVA – Norma e desvio, p. 121-122.
[254] Sínodo de Braga de 1477, constit. 44 – *SYNODICON*, vol. 2, p. 117.
[255] Veja-se SANCHIS – *Arraial*.
[256] Sínodo de Lisboa de 1403, constit. 23 – *SYNODICON*, vol. 2, p. 335.
[257] Sobre as continuidades e as diferenças patentes, por exemplo, nos rituais da morte cf. MATTOSO – O pranto fúnebre, p. 205-214.
[258] Sínodos de Braga de 1281, constit. 40 e de 1477, constit. 11 – *SYNODICON*, vol. 2, p. 22-23 e 88.
[259] Proteger animais da doença é o exemplo dado por SCHMITT – Les «superstitions», p. 510-511.
[260] Cf. BOLOGNE – *Da chama à fogueira*, p. 185-201.
[261] Assim, um autor profundamente cristão como D. Duarte alerta os seus leitores contra a crença em profecias, sonhos, visões e ciências ocultas (*Leal conselheiro*, p. 146).
[262] Sínodos de Braga de 1281, constit. 35, de 1477, constit. 46 e de 1505, constit. 22; sínodo da Guarda de 1500, constit. 64; sínodo de Lisboa de c. 1240, constit. 9; sínodo do Porto de 1496, constit. 25; *SYNODICON*, vol. 2, p. 21, 119, 156, 257, 290 e 373.
[263] *TRATADO de Confissom*, p. 196.
[264] SILVA – Norma e desvio, p. 128-130.

[265] Sobre os papas e clérigos acusados de feitiçaria cf. BOLOGNE – *Da chama à fogueira*, p. 62-67.

[266] Diversos autores compilaram cartas de perdão relativas a crimes de feitiçaria: AZEVEDO – Benzedores e feiticeiros, p. 330-347. IDEM – Superstições portuguesas, p. 200-215. MORENO – A feitiçaria, p. 35-41. Foi nelas que colhemos os dados que a seguir analisamos.

[267] MORENO – A feitiçaria, p. 33. FERREIRA – Breves notas sobre feiticeiras, p. 12. BETHENCOURT – *O imaginário da magia*, p. 176-177. BOLOGNE – *Da chama à fogueira*, p. 47.

[268] Como já notaram MORENO – A feitiçaria, p. 27 e BOLOGNE – *Da chama à fogueira*, p. 47.

[269] Estes procedimentos são os relatados nas cartas de perdão portuguesas; outros são-nos descritos por BOLOGNE – *Da chama à fogueira*, p. 235-237.

[270] A magia ligada à agricultura e à protecção pessoal era tão comum quanto a magia amorosas (cf. BOLOGNE – *Da chama à fogueira*, p. 237-243).

[271] GARCÍA Y GARCÍA – O «Libro de las Confesiones», p. 148. MARTINS – O «Livro das Confissões», p. 82. IDEM – O Penitencial de Martim Perez, p. 62-63.

[272] MARTINS – O «Livro das Confissões», p. 90-92. IDEM – O Penitencial de Martim Perez, p. 99-100.

[273] Embora o mito das mulheres voadoras se possa detectar desde o século X noutros lugares da Europa (cf. BOLOGNE – *Da chama à fogueira*, p. 51-53).

[274] MARTINS – O «Livro das Confissões», p. 91.

[275] MARQUES – *A Sociedade*, p. 170.

[276] *ELEMENTOS para a história do município de Lisboa*, vol. 1, p. 264-280.

[277] *SYNODICON*, vol. 2, p. 334-335.

[278] *OA*, L. V, Tit. XXXXII, p. 152-154.

[279] Tal continuava a suceder, em plena centúria de Quinhentos, nas Ordenações Manuelinas (cf. BETHENCOURT – *O imaginário da magia*, p. 230-231).

O difícil diálogo entre judaísmo e cristianismo

Maria José Ferro Tavares

OS JUDEUS NO PORTUGAL MEDIEVAL

JUDEUS E CRISTÃOS CONVIVERAM na Península Ibérica, a *Sefarad*, desde o Império Romano, segundo os estudos mais recentes[1]. Yosef Ha Cohen, cronista judeu do século XVI, afirmava que, na Hispânia, se encontravam os fugitivos de Jerusalém desde o tempo de Adriano, que destruiu a resistência judaica encabeçada por Ben Koseba[2].

A arqueologia tem assinalado a presença hebraica na Península, desde os séculos I e II d. C. Se a *menorah*, o candelabro de sete braços, pode querer identificá-la, também a encontramos em finais do século V, em Mértola, onde foi encontrada uma lápide funerária truncada com a *menorah* gravada. Seguem-se-lhe as duas pedras sepulcrais com inscrições hebraicas, provenientes de Espiche, perto de Lagos, identificadas por Schwarz, que as datou dos séculos VI-VII. Nelas se referem dois membros da família Cohen[3].

Os judeus devem ter permanecido nas cidades mais a ocidente do Al-Andaluz, embora pouco se saiba sobre a sua presença no território que viria a ser Portugal. De facto, a referência documental mais antiga à minoria pertence às cartas de foral, como as de Lisboa e de Évora, que, para além de entregarem aos alvazis os pleitos em que entrassem indivíduos de credo moisaico, mencionavam a existência de mercadores[4].

Também antiga era a comunidade judaica de Coimbra, pois data do século XI uma cópia do Concílio de Coiança de 1050, onde se impunha a separação entre judeus e cristãos. Um monge do mosteiro de Vacariça trouxera-a e um copista integrou-a no *Livro preto* da Sé de Coimbra. Nela se lia: «nenhum cristão ou cristã seja tão ousado que habite em casa com judeus ou tome alimentos com eles»[5].

As relações entre a maioria e a minoria foram, desde cedo, previstas. Aliás os nossos monarcas podiam apresentar-se como soberanos de súbditos pertencentes às três religiões, sendo a convivência entre elas baseada na tolerância. Viviam no reino, tendo como seu senhor o rei a quem pertenciam e que os designava pelo possessivo *meus judeus*.

Assim, cabia ao soberano permitir, ou não, a sua presença no território português. Escassos no início do reino, devendo habitar os concelhos mais populosos, como Lisboa, Santarém, Coimbra, Évora, os judeus residiam nos seus bairros que, em alguns casos, deviam remontar, na localização, ao passado islâmico, como em Lisboa, onde a chamada Judiaria Velha se situava no arrabalde da cidade muçulmana. No entanto, a existência de uma judiaria, como em Lisboa, não significava que eles não se encontrassem também dispersos por entre a população cristã. A efectiva separação espacial seria tardia e só se generalizou ao reino durante o século XV.

Desconhecemos se a comuna, entidade paralela ao concelho, para os judeus, com magistrados próprios eleitos entre os indivíduos da minoria, ou nomeados pelo rei, noutros casos, entre estes, remontaria aos alvores da nacionalidade ou se seria um privilégio posterior. O mesmo se passa com o cargo de rabi-mor, ocupado por um judeu cortesão da confiança do monarca, e que tinha como função superintender na justiça destes súbditos, em nome do rei. Apesar de a função deste judeu cortesão se encontrar documentada desde o reinado de D. Afonso III, só viria a ser definida em finais do século XIV, como o corregedor na corte para os judeus, não tendo paralelo na minoria muçulmana que estava dependente, na corte, do corregedor cristão.

◁ Fuste de coluna visigótica, com representação de um vaso sagrado e de duas perdizes ladeando uma serpente (Beja, Museu Rainha D. Leonor).

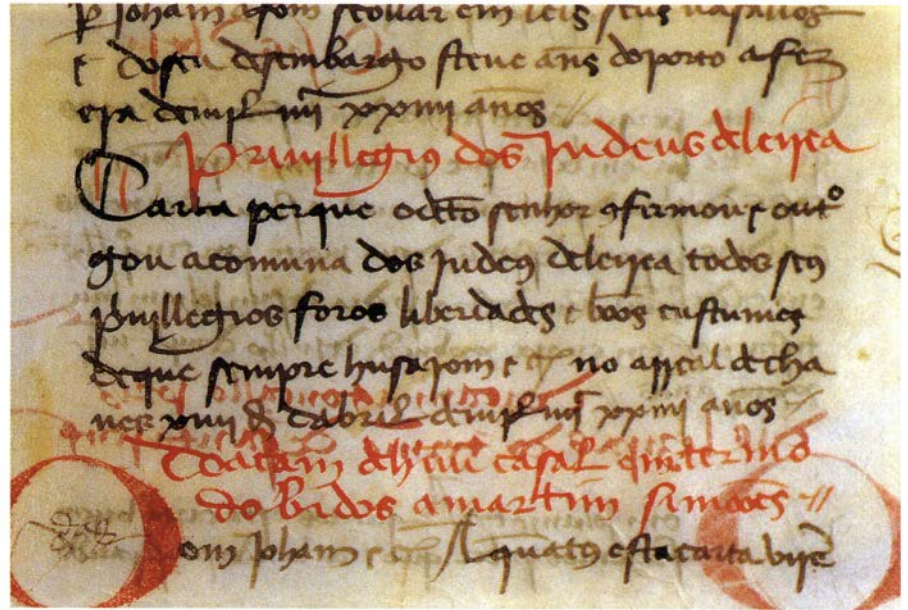
FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ /ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Confirmação dos privilégios da judiaria de Leiria, por D. João I, 1386 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

▷ Interior da sinagoga de Tomar.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ /ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Pertença do rei, este tratava os judeus como um corpo social, religioso, judicial e tributário autónomo da maioria. Assim, regiam-se pela Tora e pelo Talmude internamente, embora estivessem submetidos às ordenações gerais do reino e tivessem como juiz supremo o monarca.

Possuíam chancelarias próprias: das comunas, dos arrabiados das comarcas e do arrabiado-mor, as quais infelizmente se perderam. Puderam manter o hebraico nos documentos oficiais até ao reinado de D. João I, altura em que este foi substituído pelo português. Permaneceria, no entanto, como língua religiosa e de comunicação interna, sendo a sua escrita usada para transliterar o português em correspondência particular.

Autónomos do concelho, embora ocupassem um espaço deste, os judeus eram, no entanto, compelidos a pagar-lhe certos impostos para a defesa, aposentadoria e outras necessidades municipais. Até ao reinado de D. Duarte, os judeus foram definidos como vizinhos dos concelhos, pagando o soldo de vizinhança e usufruindo dos mesmos privilégios que os cristãos, como a isenção do pagamento da portagem. Posto em causa este direito, já no tempo de D. Fernando, seria D. Duarte, ainda em tempo de seu pai, que o revogaria, pois tal direito não se devia aplicar aos «infiéis».

O relacionamento da minoria judaica com o soberano foi, até à expulsão, perfeito, tendo este mantido os privilégios e a protecção pessoal para com os «seus» judeus quando a agressividade dos cristãos e dos municípios, contra a autonomia das comunas, se começou a manifestar e a crescer. É óbvio que esta protecção não era gratuita. Ela tinha a contrapartida dos inúmeros impostos que os judeus do reino entregavam à Coroa. Súbditos do rei, eles participavam, tal como os cristãos, nas entradas reais e nos demais festejos em honra do soberano ou da família real[6].

É neste relacionamento com o monarca que devemos entender a existência de *vassalos* judeus que serviam o rei com cavalo e armas, com cavaleiros e peões seus correligionários. Usufruíam do privilégio de vassalos do rei, que tinha apenas um carácter vitalício, mas que podia ser transmitido à viúva, enquanto esta permanecesse na sua «honra». Relembremos aqui mestre Abraão Negro, último rabi-mor de Portugal, físico de D. Afonso V, que viria a morrer na conquista de Arzila, lutando contra os mouros ao lado do rei de Portugal[7].

Pacífica parece ter sido também a relação com a Igreja portuguesa, a quem pagavam o dízimo, apesar de tal pagamento ser contestado pelas comunas. Embora pugnassem alguns bispos pelo cumprimento das normas conciliares contra os judeus, tal defesa manifestou-se mais na luta entre a Igreja e o

poder real do que como forma de incentivar, entre os cristãos, o desenvolvimento de um antijudaísmo.

Estável, mas com alguns sobressaltos, foi o relacionamento da minoria com a maioria. Embora estes não tivessem suscitado o aspecto deliberadamente agressivo dos levantamentos populares contra os judeus sentido no resto da Península e Europa, a verdade é que não podemos ignorar a rejeição da supremacia de um povo eleito sobre o outro povo eleito por Deus. A discussão da primazia de um sobre o outro, de uma religião sobre a outra, iria marcar o posicionamento social da maioria sobre a minoria e da constante tentativa de afirmação desta sobre aquela.

Não podendo deter efectivamente o poder, a minoria judaica, através da riqueza, da cultura e do saber, acabava por privar de perto com o poder e por exercê-lo, directa ou indirectamente, apesar das directivas em contrário da legislação canónica, transpostas para as ordenações gerais do reino. Assim, vários rabis-mores confirmaram documentos régios, como Juda e Guedelha, rabis-mores de D. Dinis, ou Juda Aben Menir, rabi-mor e tesoureiro de D. Fernando.

Assim, o entendimento entre a maioria cristã e a minoria judaica deve ser compreendido numa interacção onde, por vezes, o individual e o colectivo local se sobrepunham às ordenações gerais civis e canónicas; noutras vezes eram estas, com o seu carácter diferenciador, que vingavam sobre o relacio-

namento entre os indivíduos de credo diferente. Podemos, no entanto, supor que o período de maior produção de legislação antijudaica, nos finais do século XIV e inícios do XV, admita uma dupla leitura: o crescimento do antijudaísmo em Portugal, por um lado, e, por outro, a necessidade de proteger a minoria, através de restrições na sua mobilidade pelo reino com consequências nas suas actividades económicas, da imposição dos sinais e da ocupação de um espaço, fechado com portas.

Sendo o relacionamento da minoria com a maioria cristã que nos interessa, é necessário descobri-lo no quotidiano da vida do reino.

Assim, se um cristão provocasse ferimentos num seguidor da Lei de Moisés, este devia ir queixar-se ao alcaide e aos alvazis. De facto, sempre que o cristão fosse réu, devia responder perante os juízes cristãos. Tal não sucedia se fosse o judeu réu. Neste caso, o judeu respondia perante os rabis e a lei moisaica.

Cumprindo as prescrições canónicas do IV Concílio de Latrão, D. Afonso II proibia aos indivíduos da minoria o exercício de cargos que implicassem comando sobre os cristãos. O mesmo sucedia quanto a tê-los em suas casas como servidores. Neste caso o transgressor perderia os bens, confiscados para a Coroa.

A este monarca pertence a mais antiga ordenação de teor proselitista. O apelo à conversão é corroborado pela posse imediata dos bens: um terço, se houver mais irmãos, e metade se for filho único. Semelhante repartição de bens acontecia se o converso fosse um dos cônjuges. O neófito era imediatamente afastado da convivência da sua família de sangue, sendo entregue, no caso de ser menor, a uma família cristã para ser educado na nova fé.

Sancho II cedo esqueceu as ordenações de seu pai, mas o clero iria recordar-lhas à força. De facto, o bispo de Lisboa queixava-se ao papa do incumprimento das determinações do IV Concílio de Latrão, por parte do monarca, pelo que Gregório IX enviaria a Portugal os bispos de Astorga e de Lugo com a bula *Ex Speciali*, onde advertia o rei de que não era permitido conceder a judeus cargos com autoridade sobre os cristãos.

O crescimento da circulação monetária e das feiras vai exigir a resposta de D. Afonso III a novas realidades económicas. Assim, proibia o empréstimo a juro imoderado. O facto de não especificar o grupo credor faz-nos concluir que a legislação se dirigia a todos os corpos sociais, o maioritário e os minoritários, pelo que não a podemos entender como um dispositivo legal de carga antijudaica. Já nos foros de Santarém o devedor devia saldar a sua dívida a um judeu perante judeus e cristãos, e se o credor não estivesse no concelho, quando ele quisesse fazer entrega do dinheiro, deveria entregá-lo a um homem-bom.

Também nos mesmos foros, o soberano prescrevia a igualdade das três religiões, cristã, judaica e islâmica, no testemunho de uma luta entre indivíduos da maioria e das minorias[8].

Os foros de Beja, datados do reinado de D. Afonso III, retiram ao mordomo poder sobre os judeus, sempre que haja homicídio sobre um outro judeu ou um mouro. Em contenda entre judeus, valia o testemunho de cristãos, judeus ou muçulmanos em igualdade. Se a demanda fosse com cristão e este saísse ferido, a prova devia ser feita com testemunhos cristãos ou por judeus e cristãos, se o judeu fosse residente no concelho. Caso este fosse um estranho, devia ser condenado à morte e a execução seria feita pelas justiças régias.

No título das provas, os foros de Beja determinavam que o judeu provasse contra um cristão apenas com testemunhas cristãs. Sendo os testemunhos dados sob juramento, previa-se o juramento do judeu sobre a Tora, na sinagoga, presentes a parte, o rabi e o porteiro do concelho, que confirmaria perante o juiz o juramento feito[9].

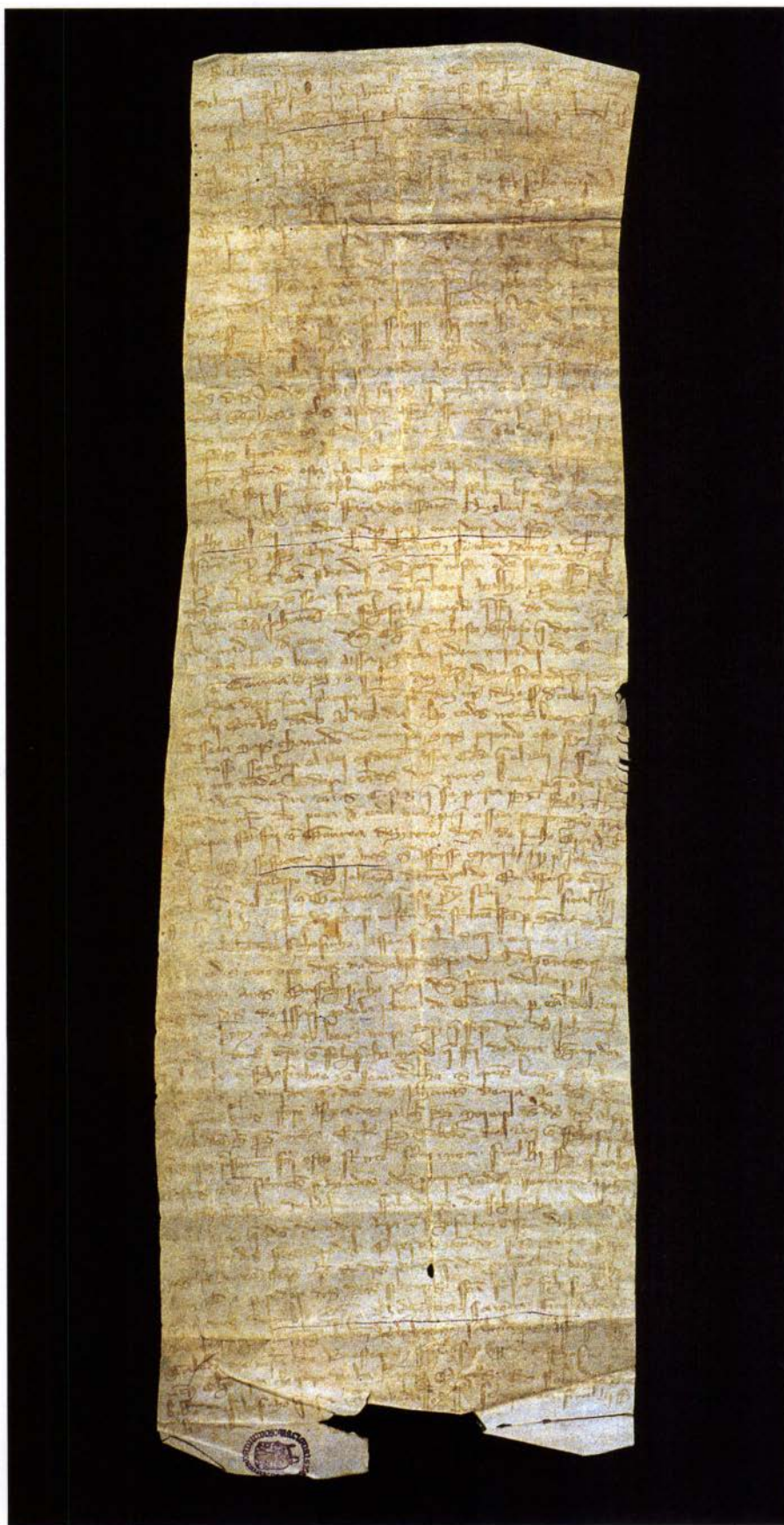
Os foros da Guarda, outorgados por Sancho I e confirmados por seu filho, proibiam aos judeus trabalharem ao domingo, sob pena de dois maravedis para o alcaide. Terminavam estes foros com duas ordenações sobre

Documento da dívida de Domingos Eanes de Folgosinho a Isaque Guedelha, judeu de Gouveia, 1334 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

Foto: José António Silva.

empréstimos feitos por judeus a cristãos, emanadas da corte de D. Afonso III, no ano de 1266, onde podemos observar a referência à «malícia dos judeus»[10].

Deste soberano ou de seu pai era a ordenação, confirmada por D. Dinis, de que os judeus não pudessem, tal como os muçulmanos, ser procuradores ou advogados em causas de cristãos[11].

Também desta centúria de Duzentos era a legislação que minorizava o testemunho do judeu perante o cristão, justificando tal «por ssas maldades». A excepção aberta neste caso respeitava aos pleitos entre judeus e cristãos em que ambos os testemunhos deviam ser tomados como dignos de fé[12].

Encontravam-se excluídos da protecção da Igreja, segundo o direito civil, em caso de dívida a cristão ou em caso de homicídio[13].

O Foro Real, traduzido em finais do século XIII e adoptado na legislação portuguesa, proibia o proselitismo judaico, interditando, sob pena de morte, a circuncisão de um cristão[14]. A lei de D. Afonso II apenas previa a abjuração de um converso, a qual era castigada com a morte por degolação se o admoestado não se arrependesse[15], o que nos pode fazer concluir que uma má catequese ou o apelo dos familiares e ex-correligionários podia levar um neófito a descrer da nova religião e a abraçar a antiga. A ordenação portuguesa não nos permite concluir que o proselitismo judaico, tal como é contemplado no Fuero Real de D. Afonso X, não incidisse nos cristãos de nascimento, embora a documentação seja omissa sobre tais casos de apostasia, que, obviamente, deviam cair sob a alçada do tribunal eclesiástico.

Procurando refrear contactos íntimos e a criação de laços afectivos entre indivíduos de credos diferentes, o legislador proibia, sob pena de multa no valor de 50 maravedis para o rei, que um cristão desse os seus filhos a criar a uma família judia e vice-versa[16].

É na centúria de Duzentos que as preocupações dos legisladores peninsulares começam a incidir na questão da usura, reflexo do aumento da circulação monetária e do investimento de capital, tal como já referimos a propósito dos foros de Santarém e da Guarda, com as medidas tomadas por D. Afonso III. Igual preocupação com o empréstimo a juro imoderado se observa no códice legal de Afonso X, *o Sábio*, que proibia que o juro ultrapassasse os três maravedis por cada quatro, ao ano, assim como determinava que o credor não pudesse desfazer-se do penhor deixado pelo devedor[17].

Medida de semelhante teor seria tomada por D. Afonso III, em 1266, ao legislar no sentido de que o juro não ultrapasse os 100 % do empréstimo, independentemente do tempo que tivesse decorrido entre o primeiro empréstimo e a solvência da dívida. E acrescentava a esta uma outra ordenação de idêntico conteúdo, justificada pela *malícia dos judeus* contra os cristãos.

No século seguinte, esta lei seria confirmada nos mesmos termos, embora fosse alargada aos empréstimos a juro entre cristãos[18].

O problema da usura acentuou-se no século XIV, devido às crises agrícolas e monetárias que geraram o empobrecimento de muitos estratos da população. A queda em pobreza dos grupos sociais de gente honrada, nobre ou não, conduziu ao endividamento por hipoteca dos bens móveis ou imóveis junto de credores que, nos protestos dos procuradores dos concelhos nas Cortes, eram identificados com os judeus. Daí as queixas nas Cortes de 1331 e de 1352, que tiveram resposta legislativa em 1340, 1349 e noutras leis cuja data precisa nos é desconhecida[19].

Respigámos alguns prólogos significativos de uma mentalidade que via no poder económico dos judeus o inimigo a abater, devido à sua associação com o *mal*. Assim, vejamos:

— «Porque nos fora dicto e querelado ja tempo ha que os Judeus do nosso senhorio onzenavam contra a ley divina e humanal»;

— «Nos disseram que ha nossa terra era astragada per os Judeus que viviam nos nossos senhorios por que faziam seus contrautos com os christãos em tal forma que levam deles moyto mayores onzenas que nunca forom levadas»;

— «E pidiam nos por mercee os dictos procuradores em nome das dictas Cidades [...] que mandásemos e posesemos por ley que nehuum Judeu nem Judia nom podese fezer taes contrautos per que o christão lhe fosse obrigado aa dar ou a ffazer alguma cousa ata certo tempo»;

— «E per outra maneira nom podiamos refrear as malicias dos dictos Judeus»;

— «E que moytos christãos e christãas eram astragados e deytados per portas.»[20]

Estes preâmbulos eram a resposta aos protestos dos povos de que eram *estragados* pelos judeus, afirmação corroborada por concelhos como Lisboa, Bragança ou Sintra[21]. Se os primeiros tinham uma concentração de população judaica significativa, acentuada no reinado de D. Dinis, que podia explicar tal reacção, o mesmo já não se entende num outro concelho do termo de Lisboa como Sintra, onde a comunidade judaica não era expressiva.

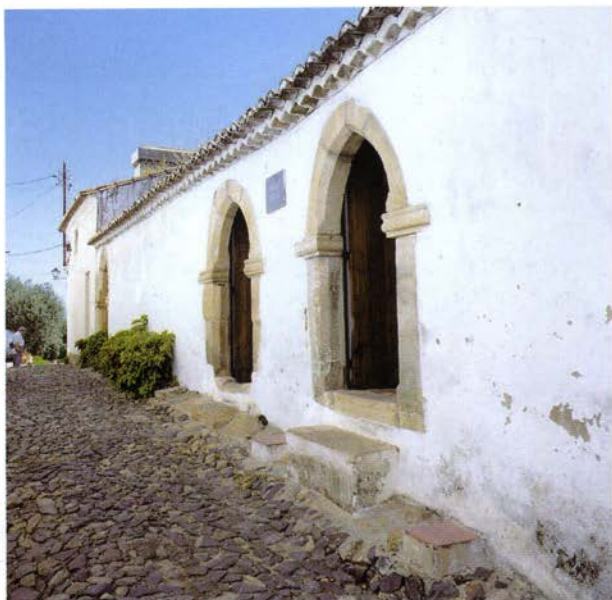
Os textos legislativos de D. Afonso IV eram o exemplo do crescimento de uma atitude económica antijudaica por parte de certos sectores da população cristã, ao mesmo tempo que se forjava o estereótipo de que o judeu era rico, sendo-o à custa dos cristãos. Se os excessos usurários, cometidos por judeus, eram confirmados por outros correligionários «dignos de fé», a verdade é que o soberano passava a reconhecer em textos legais que a usura era praticada por cristãos, judeus e muçulmanos.

Nas Cortes de 1352, os procuradores dos concelhos requeriam ao rei a proibição de os judeus poderem realizar contratos, quer com cristãos quer com mouros. Procurava-se, pela primeira vez, limitar-lhes a liberdade de contratar no reino, circunscrevendo esta apenas ao interior das judiarias. Terminavam propondo que os membros da minoria se tornassem agricultores: «que as terras sseeriam bem lavradas e aproffeytadas sse mandassemos que os judeus lavrassem viinhas e herdades e criassem gaados o que poderiam mui bem ffazer porque teem muito movil»[22].

Esta posição era contraditória com a assumida nas Cortes de Lisboa de 1331. Nestas, os procuradores contestaram a aquisição de herdades pelos membros da minoria, ou seja, condenavam que estes, à semelhança da burguesia cristã endinheirada, investissem na posse da terra[23]. Era contra esta identificação que os homens-bons e cidadãos de Lisboa protestavam, tanto mais que os judeus ricos se transformavam, também, em proprietários absentistas.

Aliás, datava dos princípios da centúria e dos finais da anterior a utilização das famílias judaicas no povoamento de certas regiões do reino, como Bra-

Aspectos da judiaria de Castelo de Vide.

Foto: José Manuel Oliveira/ /Arquivo Círculo de Leitores.

gança, através da sua fixação à terra e ao solo urbano. Assim, D. Dinis permitiu que os judeus deste concelho comprassem propriedades no valor de 3500 maravedis, distribuídos por vinhas, herdades e casas, proibindo-lhes a venda ou o escambo[24].

Importante igualmente seria a herdade, no termo de Torres Vedras, que Moisés e Aviziboa venderam por 1000 libras à infanta D. Sancha, filha de D. Afonso III, em 1277[25], ou as propriedades que o Mosteiro de Santa Cruz trocou com um grupo de judeus de Coimbra[26]. Judas Navarro e Reina, sua mulher, vendiam a D. Dinis uma propriedade em Água dos Peixes, termo de Alvito, composta por casas, azenha, pomar e vinha, enquanto Guedelha, rabi-mor deste monarca, recebia em préstamo uma quinta em Frielas em pagamento do «muyto serviço que mi el fez e faz bem e lealmente com sseu corpo e com sseu aver»[27].

O exemplo mais característico de proprietário absentista no período de Trezentos foi o judeu cortesão Moisés Navarro, rabi-mor de D. Pedro I, que instituiu dois morgadios em nome de cada um dos seus filhos: uma quinta com casas, lagar, torre, vinhas e outros bens na Póvoa do Montijo, outra quinta com casais, herdades, vinhas e pomares em Carnaxide, outra quinta com paço, torres, vinhas e herdades em Caspolima (Porto Salvo — Oeiras) e outra quinta com adegas, lagar, casas, torres e vinhas em Palma, termo de Lisboa, como as demais[28].

Estes eram os sinais que faziam recear os procuradores dos concelhos, pois aproximavam as elites da minoria às da maioria, ou seja, aquelas definiam também o seu estatuto social pelo investimento em bens imóveis tal como sucedia com os cristãos, uma vez que a posse de propriedades rurais e urbanas nunca lhes estivera interdita.

Nas Cortes de 1352 era notória a ascensão da burguesia cristã endinheirada que desejava investir no crédito e que pretendia arredar deste os seus perigosos rivais de credo judaico. Por isso, na falta de braços para a lavoura e na diminuição do rendimento agrícola, queria ver os judeus tornarem-se agricultores e, assim, apelava ao rei para que estes investissem na terra.

Por outro lado, todo este acervo de contestação aos contratos feitos por judeus, sob a alegada prática usurária, mostra-nos que eles eram os credores mais procurados pela população cristã, dos camponeses ao rei, o que preocupava um grupo ascendente de mercadores-financeiros cristãos que se sentiam secundarizados profissional e socialmente.

A alegação do empobrecimento da gente honrada cristã por insolvência ou por perda da hipoteca de bens fundiários nas mãos do credor judeu conduziu à afirmação dos procuradores às Cortes de Elvas de 1361 de que D. Afonso IV proibira o empréstimo a juro, ou seja, o credor apenas devia receber a quantia emprestada ou o bem hipotecado no seu valor, sem qualquer espécie de juro[29].

D. Pedro I requereu-lhes que lhe apresentassem tal documento de seu pai. Contra a queixa de que eram *estragados* pelos judeus, pelo que solicitavam ao soberano a prorrogação do prazo das dívidas, este ordenava que as pagassem[30].

A luta contra a usura fora a primeira forma de rivalidade económica expressa pela maioria contra a minoria. Ela trazia o peso de uma sociedade agrícola que empobrecia com os movimentos de capital e que ainda, em grande parte, não sabia aproveitá-los, ao contrário dos membros da minoria judaica que, desde tempos remotos, viviam do investimento da riqueza móvel. Seguir-se-ia, em finais de Trezentos, a concorrência nos lanços das rendas reais, municipais e da Igreja.

Estas estiveram nos séculos XIII e XIV nas mãos de judeus ricos que subarrendavam a correligionários seus parcelas do arrendamento geral do reino ou de uma ou várias comarcas e almoxarifados. Tal sucedeu com D. Josepe e os seus judeus rendeiros, satirizado numa cantiga de Estêvão da Guarda, para o reinado de D. Dinis[31], ou David Negro e D. Juda Aben Menir, que, no reinado de D. Fernando, rivalizavam um com o outro na obtenção dos lanços das rendas gerais do reino. Estes eram os grandes investidores que surgiam ao

Aspecto da judiaria de Tomar.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ /ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ Selo de D. Dinis (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

lado de uma maioria de médios e pequenos investidores regionais, seus correligionários[32].

Embora alguns cristãos ensaiassem o investimento nos lanços, como a condessa D. Guiomar, mulher do conde João Afonso Telo, tio de Leonor Teles, estes estavam, maioritariamente, nas mãos das gentes da minoria. Tal facto revelava-se como uma atitude de domínio desta sobre a maioria cristã, o que ia contra as determinações da Igreja, para além de se traduzir numa opressão sobre os cristãos, fomentadora do antagonismo social gerado pelo ódio ao colector de impostos, identificado, neste caso, com o judeu[33].

O domínio das gentes de credo moisaico nos arrendamentos foi quebrado com os acontecimentos de 1383-1385. A subida ao trono do candidato do povo de Lisboa viria perturbar este predomínio económico em favor da burguesia dos concelhos. De facto, temporariamente afastados dos arrendamentos e obrigados a associarem-se aos cristãos, os judeus perderiam o ímpeto dos grandes lanços. A tal também não seria estranho o facto de David Negro e Juda Aben Menir, os dois grandes rendeiros do reinado fernandino, terem seguido o partido de Leonor Teles e de Castela.

Assim, D. João I e seu filho, D. Duarte, submeter-se-iam à pressão cristã, proibindo aos judeus o exercício de funções que se traduzissem em opressão sobre a maioria religiosa. No entanto, a constituição de sociedades mistas de cristãos e judeus permitiu a estes iludir as ordenações do reino e as determinações canónicas. O concelho de Lisboa requeria ao regente D. Pedro que não aceitasse os judeus como recebedores das rendas eclesiásticas e reais, nem como fiadores de rendeiros cristãos, e rematava pedindo ao infante que desse as rendas aos cristãos, embora por menor valor do que a judeus por maior preço[34].

No entanto, ainda no reinado de D. Duarte, os lanços feitos por judeus

ou por sociedades de judeus cresciam para se reafirmarem no reinado de D. Afonso V. De novo, grandes mercadores-banqueiros investiam nas rendas reais, como os Negro, os Abravanel, os Latam, os Palaçano e outros, apesar de os seus interesses principais residirem no grande comércio e no crédito à Coroa e à família real.

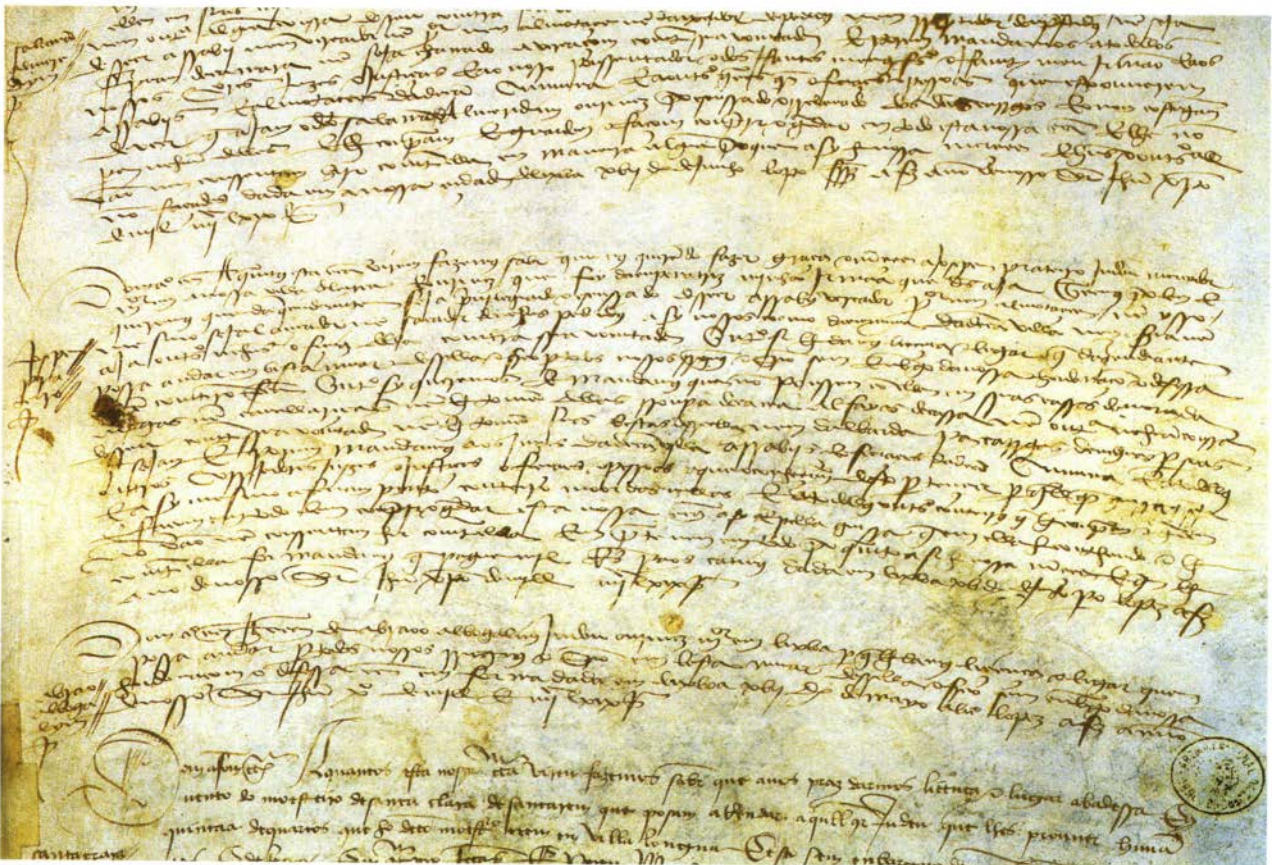
Os contratos que D. João II estabeleceria com os seus judeus rendeiros exigiam destes grande capacidade de movimentação de capital. Isaac Benadife arrematava as rendas de Lisboa e Porto e as dos portos marítimos com alfândegas, prometendo ao rei o crescimento de mais de um milhão de reais em cada ano, durante seis anos. Isaac Toledano, por sua vez, aumentou o rendimento da sisa dos panos delgados do reino em seis milhões de reais.

Se pensarmos que os arrendamentos dos direitos reais ou outros eram uma forma de investimento de capital com o objectivo de lucro, podemos concluir que, para o rendeiro obter o almejado ganho, acabaria por oprimir os colectados. Daí que muitos desses grandes rendeiros se fizessem acompanhar por grupos de homens armados. Por isso, também os protestos dos povos tornavam a subir às Cortes contra os rendeiros judeus.

Ainda no tempo de D. Afonso V, durante a regência do príncipe D. João, este proibir-lhes-ia o arrendamento das rendas eclesiásticas. Já rei, ao ser-lhe solicitada nas Cortes a proibição de os judeus lançarem nas rendas reais, D. João II reiterava-lhes os lugares de rendeiros do rei e da nobreza em detrimento dos rendeiros cristãos, justificando a sua atitude com a acusação de que estes eram mais opressores do povo colectado que aqueles[35].

Outros investiam no *trato* das moradias da Casa Real, que revestia também a forma de contrato de arrendamento. De facto, desde 1446, o pagamento das tenças aos moradores da Casa Real era feito por sociedades mistas de mercadores-banqueiros judeus e cristãos, onde se distinguiam os Abrava-

Carta de privilégio de D. Afonso V ao judeu José Prateiro, antigo ourives de D. Leonor (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/ /Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

nel, os Lomellini e João Dias Beleágua. Para além do pagamento das tenças à nobreza, a Coroa arrendava também os casamentos desta, assim como as compras da Casa Real. Estes arrendamentos permitiam ao soberano beneficiar de um crédito que pagava, posteriormente, em dinheiro ou em benefícios de vária ordem, onde o favor real e o prestígio social que dele advinha não seria o menor[36].

Como investimentos que eram, os lanços apresentavam o aspecto de crédito a juro, por vezes demasiado elevado, a crermos nos versos do *Cancioneiro geral* de Garcia de Resende, onde se cantava que os grandes mercadores-banqueiros judeus entendiam como perda o lucro de 30 %[37].

Se, para a centúria de Trezentos, desconhecemos o papel do grande capitalista judeu, com excepção dos arrendamentos dos direitos da Coroa, tal já não sucede para o século seguinte, onde o vemos a financiar as empresas régias ou os casamentos da família real. De facto, se no século XIV encontramos os Negro ou Judas Aben Menir, o século XV conhece outros mercadores-banqueiros economicamente mais poderosos que aqueles, como os Abravanel, Guedelha Palaçano, Moisés Latam, Judas Toledano e outros.

A família Abravanel, de origem sevilhana, começou a sua actividade de banqueira da família real ao serviço do infante D. Fernando, que viria a morrer em Fez. Este devia-lhes 52 000 reais. Pouco depois passavam a credores de D. Afonso V, a quem concederam, por diversas vezes, empréstimos avultados, quer para o casamento de D. Leonor, imperatriz da Alemanha, quer para a guerra contra Castela, em defesa dos direitos de D. Joana, *a Beltraneja*. Foram-no, também, da infanta D. Beatriz, cunhada do rei, a quem arrendaram as rendas da Ordem de Cristo, assim como o viriam a ser dos duques de Bragança e de Viseu, a quem financiaram na conspiração contra D. João II, pelo que viriam a ser condenados como traidores. Participaram no comércio de África e no trato do açúcar, vindo a ser indemnizados das perdas sofridas por D. Manuel num seu descendente cristão[38].

No campo dos empréstimos à Coroa, os Abravanel não tiveram concorrentes à altura entre os mercadores nacionais cristãos. Os seus mais perigosos rivais eram os italianos e os flamengos; por isso, inicialmente, nas Cortes de meados do século XV, os protestos dos povos incidiam sobre as casas mercantis estrangeiras, ignorando ainda as judaicas que se afirmariam como poder económico na segunda metade da centúria.

Este tornava-se sobremaneira visível no empréstimo concedido a D. Afonso V para a guerra contra Castela, em 1478. Enquanto Guedelha Palaçano e Isaac Abravanel emprestavam quantias na ordem dos quase dois milhões de reais, o mercador cristão que deles mais se aproximava era Fernão Gomes da Mina, com 900 000 reais. Os demais credores cristãos não atingiam a centena de milhar, com excepção do príncipe D. João e de D. Álvaro, que emprestaram, respectivamente, 1 257 090 e 630 345 reais. No entanto, mesmo os pequenos credores cristãos sofriam uma forte concorrência dos membros da minoria, que os ultrapassavam em número[39].

O poder económico de uma minoria de judeus cortesãos e residentes em Lisboa transformava estes em verdadeiros poderosos, colocando-os numa posição de domínio sobre os cristãos, contra o agrado destes e das ordenações canónicas e do reino. Estes rejeitavam essa supremacia e faziam-no sentir nas Cortes, englobando nos seus protestos toda a comunidade judaica.

As Cortes iriam ser, ao longo da segunda metade do século XV, o local privilegiado do extravasar de uma rivalidade económica, por parte dos procuradores dos concelhos, que sub-repticiamente atiçava a animosidade religiosa contra o judeu. Esta crescia no inconsciente colectivo da maioria cristã, ultrapassando o indivíduo para se identificar com a ascensão das principais cidades do reino e das suas burguesias.

Significativo deste sentir era o conselho que um anónimo frade de São Marcos dava a D. Afonso V: «Agora, senhor, com a cobiça de obter maior rendimento acha-se a cristandade submetida à jurisdição judaica, e os estra-

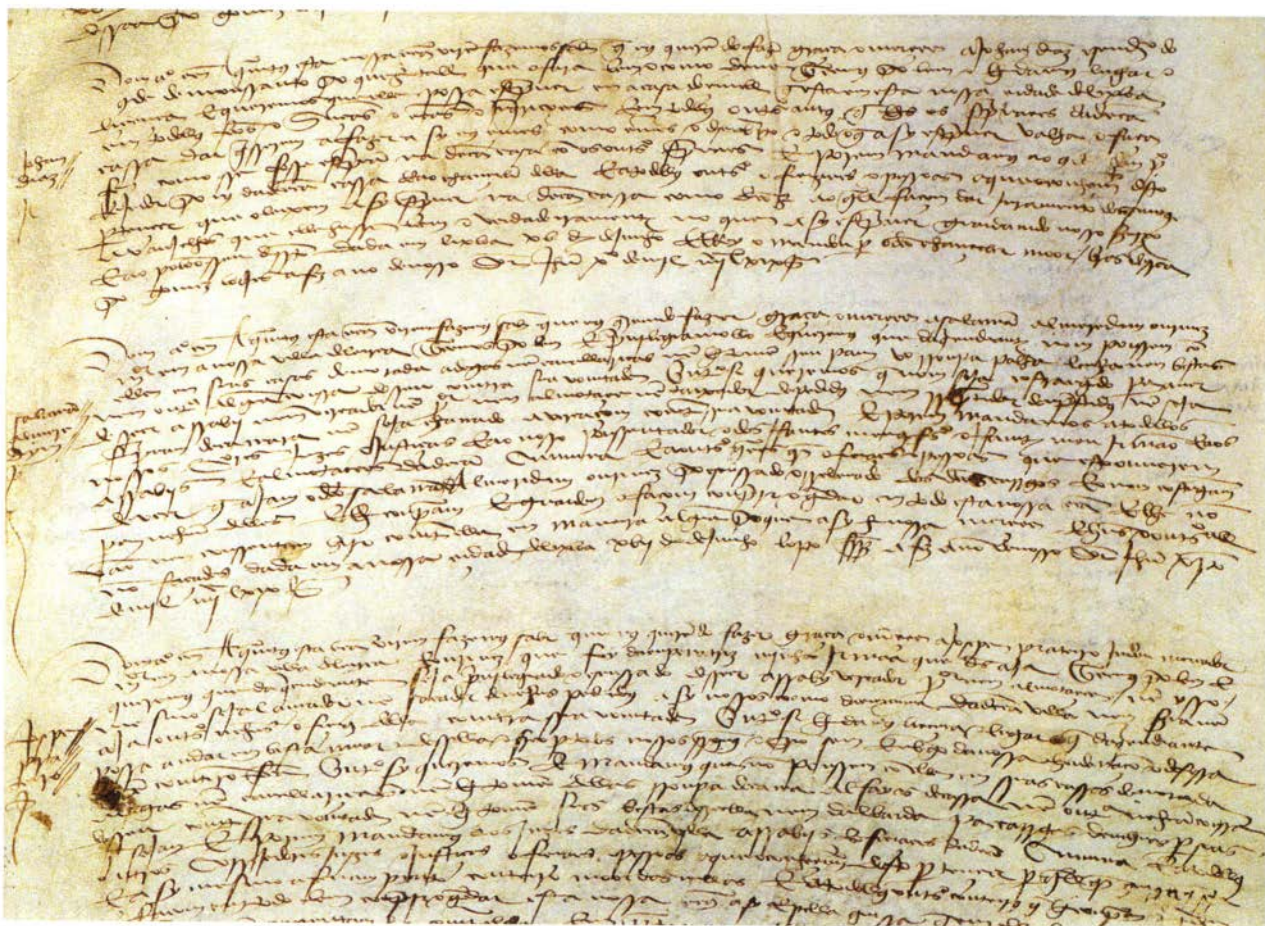
nhos ao país levam a substância das mercadorias do vosso reino, ao passo que os mercadores nacionais perecem de miséria.»[40]

É óbvio que desta nacionalidade eram excluídos os judeus, apesar de naturais do reino, pois, desde D. Duarte, tinham-se visto afastados do direito de vizinhança, que não se aplicava a «infiéis». Por outro lado, a maioria destes judeus cortesãos banqueiros da Coroa, como os Abravanel, eram de origem castelhana. A fobia ao estrangeiro associava-se à animadversão ao crente judaico, apesar de não conseguirem irradiar este da concorrência.

Era em Lisboa que residia a maioria dos grandes mercadores judeus que obtiveram permissão, entre 1466 e 1491, para exportar e importar mercadorias por via marítima em nome de cristãos, utilizando as marcas destes ou as suas próprias, além de poderem cambiar dinheiro no estrangeiro. As grandes famílias de mercadores-banqueiros cortesãos encontravam-se entre estes mercadores exportadores-importadores.

Não seriam, certamente, os únicos a participar neste tráfego externo, pelo que o seu número inquietava os cristãos. O soberano preocupava-se com os prejuízos que os ataques de corso causassem nos bens, liberdade e vida dos judeus portugueses[41].

Em 1481, D. João II requeria aos Reis Católicos a protecção para com estes e as suas mercadorias, quer viajassem por terra quer por mar, o que obteria a anuência dos soberanos castelhanos[42]. Comerciavam com o Norte de África islâmico, as cidades italianas, o Levante peninsular ou as cidades do Norte da Europa. Açúcar, especiarias, tecidos, livros eram algumas das mercadorias transaccionadas por estes mercadores de grande trato.

Outros desenvolviam um médio e pequeno comércio terrestre entre os diversos reinos peninsulares, apoiado em relações familiares. Panos de Castela, sedas, gado, moedas e metais eram negociados por estes almocreves

que calcorreavam as estradas, muitas vezes desenvolvendo um comércio clandestino.

No entanto, no reinado de D. João II alteraram-se as condições de predomínio económico. Notou-se um recuo na concessão de cartas aos grandes mercadores judeus e na permissão de estes poderem fazer lanços nas rendas eclesiásticas. Por outro lado, nas Cortes, os procuradores dos concelhos protestavam contra o luxo excessivo usado no vestuário pelos judeus mais ricos e acrescentavam ao seu protesto a contestação ao indivíduo da minoria mesteiral, que pretendiam ver confinado à judiaria.

Era a afirmação, na política e na economia municipal, dos artesãos cristãos que procuravam irradiar da concorrência os mesteirais judeus portugueses, aos quais se vinham somando os mesteirais judeus castelhanos que imigravam para Portugal. Aliás, o número de artesãos pertencentes à minoria era significativo em todos os concelhos do reino, podendo afirmar-se que a vitalidade económica da maioria dos municípios portugueses radicava, em parte, na significativa produção artesanal dos judeus que neles habitavam.

A rivalidade económica que tomou, ao longo dos séculos XIV e XV, cambiantes diversos, da usura às rendas, destas ao grande comércio de sociedades mistas e deste ao artesanato, foi acompanhada pela interiorização mental do arquétipo do judeu como símbolo da riqueza, do infiel e do mal.

Apontado como rico, mas possuidor de uma riqueza entendida como indevida porque obtida à custa do fiel cristão, que ele oprimia e explorava como usurário e colector de impostos, o judeu via associar-se-lhe a ideia do mal, ainda no século XIV. A ideia de riqueza iria despoletar a tentativa abortada de assalto à Judiaria Grande de Lisboa, em Dezembro de 1383, após o assassinato do conde de Andeiro pelo mestre de Avis. Só a pronta intervenção deste dissuadiu o povo miúdo, que inverteu a marcha em direcção ao bairro judaico[43].

Igreja da Misericórdia de Leiria, construída sobre a antiga sinagoga.

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

◁ Carta de privilégio de D. Afonso V ao ourives judeu Salomão Almerdam, 1469 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

Foto: José António Silva.

Reflexo do crescimento da interiorização do judeu como o *outro* na sociedade portuguesa foi o assalto à Judiaria Grande de Lisboa, em Dezembro de 1449, onde os gritos de «matar» e «roubar» as gentes da minoria, nomeadamente as mais ricas, se associaram no primeiro e único levantamento antijudaico que se saldou por derramamento de sangue e perda de vidas por parte da minoria, até à sua expulsão[44].

A lembrança do deicídio deve ter despoletado o levantamento contra os judeus de Leiria, na Semana Santa de 1378, que se traduziu no apedrejamento das casas da judiaria[45].

O carisma do *mal* que o judeu infiel podia provocar no crente cristão, nomeadamente na mulher, iria justificar a legislação segregacionista, promulgada por D. Pedro I, na sequência das Cortes de Elvas de 1361. A obrigatoriedade de, nos concelhos mais populosos, como Lisboa, os judeus residirem em bairros apartados, que se encerravam ao toque das Ave-Marias e se abriam ao nascer do Sol, vinha na sequência de legislação canónica que impunha a segregação espacial para evitar os contactos mais íntimos entre indivíduos de religião e sexo diferentes e, sobretudo, o proselitismo judaico junto dos cristãos[46].

Os finais do século XIV veriam a segregação espacial ser retomada e endurecida por D. João I, em 1390, talvez como reflexo do clima de instabilidade que se vivia em Castela e que terminaria no *pogrom* de 1391, em Sevilha e outras localidades. Em 1395, a pedido do concelho de Lisboa, confirmava a proibição de os judeus habitarem no exterior da judiaria e, em 1400, ordenava que as judiarias se estendessem para outros espaços quando reduzidas para acolherem toda a população judaica do concelho. Nesta última ordenação penalizava gravemente o judeu que fosse apanhado fora do bairro judaico, depois do anoitecer.

Mais tarde, em 1412, a pedido das comunidades judaicas do reino, atenuava a dureza da lei, que era atentatória da sobrevivência económica da mino-

Solicitação do concelho leiriense para que o físico e cirurgião mestre Belhamim pudesse viver fora da judiaria, 1455 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

◁ Lápide sepulcral judaica, encontrada junto à torre de menagem do Castelo de Beja, 1378 (Tomar, Museu Luso-hebraico Abraham Zacut).

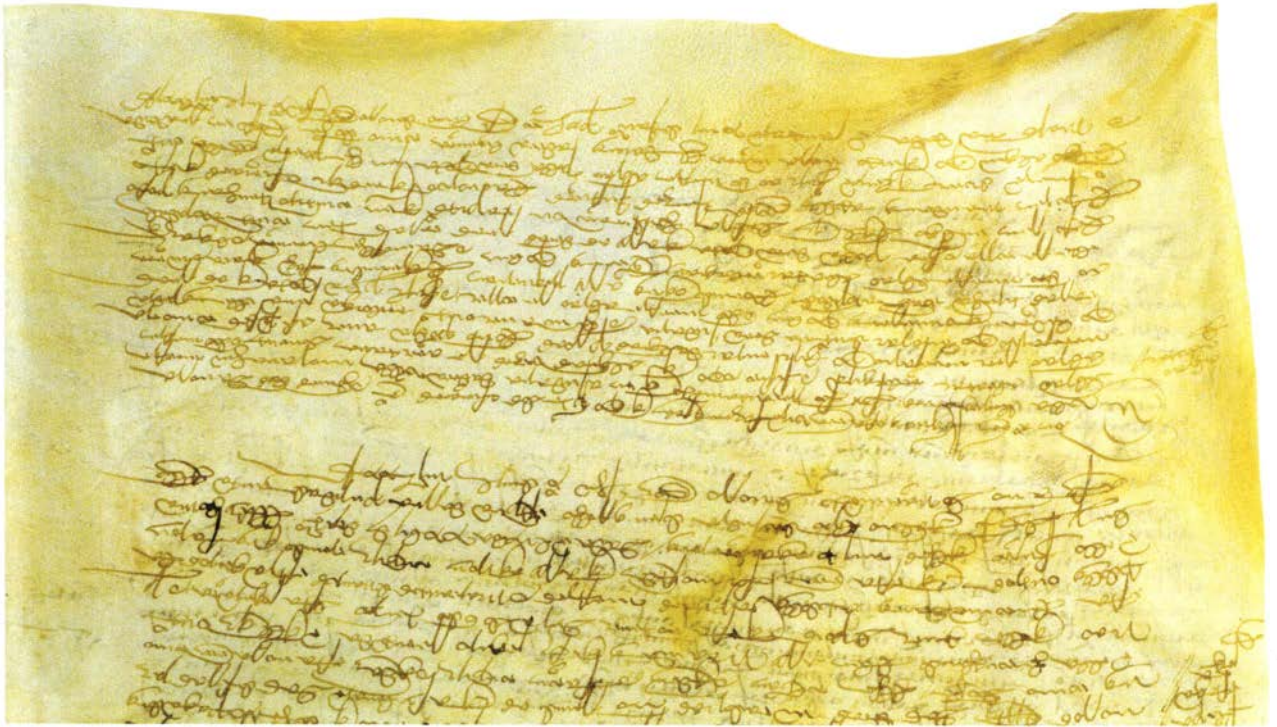
FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ /ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

ria, exceptuando alguns profissionais e os judeus em trânsito que entrassem na localidade depois do toque do sino da oração. Completaria esta medida uma outra de D. Duarte que se aplicava aos que tivessem de abandonar a judiaria antes do Sol nascer.

A segregação espacial deve ter-se aplicado exclusivamente, durante a centúria de Trezentos, em Lisboa, e seria estendida a outros concelhos com forte densidade de população judaica no final do reinado de D. João I, por uma lei do infante D. Duarte, então associado na governação ao seu pai. Assim, a incomunicabilidade a partir de determinadas horas seria extensiva a Santarém, Évora, Porto, Coimbra, Beja, Elvas e Estremoz.

A circulação de pessoas passava a estar legalmente restringida. Assim, era proibido às mulheres cristãs deslocarem-se à judiaria sem irem acompanhadas de cristãos adultos e aos judeus entrarem em casas de cristãs, sem que nelas estivessem cristãos adultos.

D. João I e D. Duarte retomavam o espírito da lei de D. Pedro I, o que nos permite concluir que, apesar das limitações da convivência entre a maioria e a minoria, esta continuava a fazer-se. A confirmar esta realidade, encontravam-se o sínodo de Lisboa, feito no tempo de D. João Afonso de Azambuja, e as posturas municipais de meados do século XV, que condenavam a promíscua vizinhança, entre cristãos e judeus, que levava uns e outros a estarem presentes em festividades e casamentos.

Assim, o concelho de Lisboa proibia aos judeus estarem presentes em bodas, festas, vigílias, Pentecostes e outras festividades «que os christãos fezerem asy na çidade como nos montes a damçar nem a tomger nem a baillar nem fazer outros jogos», sob pena de multas pecuniárias que iam das 500 libras às 1000 libras e prisão, consoante a reincidência. Também os monarcas D. João I e D. Afonso V se preocuparam com esta convivência e os seus perigos, proibindo-lhes o porte de armas quando fossem convidados para casamentos, jogos e outras festas dos cristãos dos locais onde vivessem[47].

Solicitação do concelho leiriense para que o físico e cirurgião mestre Abraão Abeatra pudesse usar uma porta da sua casa directamente para o exterior, 1471 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).
FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

Igualmente se excluíam outras relações próximas, como a frequência das tabernas pelas gentes dos dois credos ou o trabalho conjunto. Neste caso, procurava-se evitar que o cristão obedecesse ao judeu, trabalhando nas suas propriedades ou em sua casa. Era o regresso à legislação canónica do IV Concílio de Latrão de 1213, promulgada nas ordenações régias, desde D. Afonso II.

Com estas medidas, o legislador procurava defender a salvação do cristão mais fraco mas, sobretudo, preservar as mulheres cristãs dos contactos íntimos com os homens da minoria. Ao legislador não interessava o desvio da mulher judia, que, por estranho que pareça, ficava também mais defendida do homem cristão com o encerramento e a vigilância da judiaria.

A par da limitação dos movimentos das gentes da minoria, o século XIV, na senda das prescrições canónicas do século XI, retomadas em Latrão, conhecia também a segregação física, com a imposição do uso do sinal diferenciador ao judeu. Assim, D. Afonso IV determinava, talvez pela instabilidade psíquica e social criada pela Peste Negra, que os judeus usassem uma estrela amarela de seis pontas, que seria mudada por D. João I para vermelha e do tamanho do selo real. O sinal devia ser usado no exterior do vestuário, em local bem visível, sobre o estômago[48].

Desconhecemos se, à semelhança do que acontecia em Castela com Afonso XI e também em Aragão, o traje dos judeus era escuro, pois a legislação portuguesa é omissa sobre a cor do vestuário. Apenas sabemos que eles deviam vestir-se como o povo, ou seja, sem adornos de luxo e vestes caras. No entanto, temos de concluir que tal não era praticado pelos judeus mais ricos, a crermos nos protestos dos procuradores dos concelhos, apresentados nas Cortes. O mesmo se passava com o próprio distintivo, que os judeus estavam dispensados de usar em viagem, para evitar os assaltos contra as suas pessoas e fazendas.

Acompanhando a exteriorização da diferença, a maioria interiorizava também o judeu como o *outro*, não admitindo a equidade da justiça régia quando a vítima era o *infiel*. Tal aconteceu quando as justiças actuaram sobre os assaltantes da judiaria de Lisboa, em Dezembro de 1449, que mataram alguns judeus. O povo miúdo levantou-se contra a autoridade judicial e contra o próprio rei, que teve de abandonar temporariamente a cidade.

A diferença levava a identificar o *outro* como ser impuro que conspurcava tudo aquilo em que tocava. Os judeus *sujavam* os adros das igrejas, *conspurcavam* os alimentos em que tocavam. Por isso, os cristãos pretendiam que o mercado fosse frequentado primeiro pelos indivíduos da maioria e só depois pelos judeus, para que estes não *danassem* os géneros alimentícios, ao tocá-los.

Com idêntico significado se lhes atribuía a *maldade* ou a *ruindade*, como diria o infante D. João, que os definia como «a mais ruim gente do mundo». Ser inferior em relação ao cristão, o judeu era, no século XV, humilhado por este em algumas festas populares, como a de Santo Estêvão. Em Setúbal, caçava-se neste dia o *porco pisco*, o javali. Os cristãos costumavam entrar à força na judiaria e maltratar com paus afiados os judeus que apanhavam, os quais, para se verem livres deles, lhes davam tudo quanto queriam, normalmente dinheiro. Igual festa se fazia em Castelo de Vide. O *Bispo Estêvão*, um cristão escolhido para tal efeito, entrava na judiaria e exigia-lhes dinheiro que depois era gasto no seu jantar e no da sua comitiva[49].

Era a exteriorização de sentimentos xenófobos da maioria que se manifestavam em determinados períodos do calendário religioso, como a Semana Santa. Durante as cerimónias desta, alguns cristãos mais inflamados pelas pregações e cerimónias religiosas da Paixão de Cristo faziam extravasar a sua revolta no ódio ao judeu deicida. Tal se verificou em Leiria, nos finais do século XIV, e no Crato, nos fins da centúria seguinte.

Também na festa do Corpo de Deus alguns concelhos exigiam a contribuição da minoria para a procissão. Em geral, esta cedia-lhes o vestuário com os sinais diferenciadores que eram usados pelos figurantes. Fácil seria forjar um clima emotivo no povo miúdo que rapidamente extrapolava os últimos dias da vida de Cristo para os vizinhos judeus que, assim, se tornavam presa fácil de insultos e humilhações.

O APELO À CONVERSÃO E A APOLOGÉTICA

O NOVO POVO DE DEUS afirmava-se deste modo sobre o povo eleito do Antigo Testamento, subjugando-o e rejeitando-o mentalmente. Ele era o *infiel*, o *cego e surdo* à voz de Deus, o seguidor de Satanás, o que recusava aceitar o Messias prometido por Deus aos profetas. Por isso, D. João II, em 1492, na sequência da entrada em massa de judeus castelhanos, expulsos de Castela pelos Reis Católicos, escreveria, no preâmbulo da ordenação de apelo à conversão livre da minoria, que aos príncipes era lícito usar qualquer processo que levasse à conversão dos infiéis. Daí os amplos privilégios sociais e fiscais que concedia aos que abjurassem o judaísmo. Esta ordenação viria a ser contemplada por D. Manuel, no seu apelo à apostasia voluntária dos judeus, após a promulgação do édito de expulsão em Dezembro de 1496[50].

Aliás, estas medidas mais não eram que o corolário de toda uma legislação de apelo à conversão, promulgada por D. Afonso II e ampliada por D. João I e D. Afonso V. Em todas elas estava subjacente o *volo* individual e não a imposição do poder real ou do poder religioso, pelo que a conversão forçada estava proibida pela legislação geral do reino[51].

É neste sentido de apelo à conversão voluntária, efectuado pela Igreja e pelos monarcas, que temos de entender a literatura de apologética, produzida por grandes nomes da Igreja. Destinava-se, sobretudo, a instruir os pregadores e o clero secular. No entanto, ela formava ideologicamente, por via da palavra, a mentalidade da sociedade cristã, desde a corte ao homem humilde, embora com interpretações diversas, consoante a cultura e a força do sentimento religioso de cada um.

Federico Pérez Castro, Antonio Pacios Lopes, Mário Martins, Joaquim Lavajo e outros historiadores peninsulares apresentaram-nos uma síntese da polémica judeo-cristã, desde o início da Igreja, chamando-nos a atenção para os grandes temas desta controvérsia, tal como eles foram estabelecidos pelos primeiros Padres da Igreja[52].

Sabemos pouco sobre a sua produção em Portugal, tal como desconhecemos o modo como ela influiu na parenética do período medieval até aos alvores da modernidade.

José María Soto Rábanos, num seu trabalho, insistia na ignorância do povo cristão comum a que poderíamos acrescentar muitos curas de aldeia, a crermos nas referências à ignorância destes nos sínodos medievais portugueses. Aquele autor encontra na ignorância religiosa um obstáculo ao diálogo inter-religioso e acrescenta: «En realidad, la Iglesia se debate entre un deseo y un temor. El deseo de que, a través da la convivencia, la parte teóricamente débil, representada por judios y musulmanes, ceda ante la parte fuerte, los cristianos, y de esta manera se llegue a formar una unidad de fe verdaderamente católica, universal; y el temor de que, a la hora de la convivencia, del roce, del contraste, la fe de los cristianos sufra más detrimento que provecho.

Al deseo corresponden la permisividad, hasta cierto punto, de la convivencia, así como la progresiva intensificación de la política proselitista de la Iglesia y de los poderes civiles. Al temor, en cambio, responden las medidas de protección, que afectan mayormente al pueblo cristiano llano.»[53]

É dentro desta dialéctica de diálogo inter-religioso, de vector proselitista do lado da Cristandade para com a minoria religiosa, por um lado, e de catequese e protecção do povo cristão, por outro, que devemos entender a literatura apologética e as disputas religiosas que se desenvolveram na França e na Península Ibérica, incluindo Portugal.

Pelos fundos de Alcobaça e de Santa Cruz de Coimbra temos conhecimento de que as bibliotecas destes mosteiros possuíam obras de apologética talvez com a finalidade de instruírem os respectivos monges. Assim, em Alcobaça encontramos as seguintes:

— *Adversus Hebraeos* de Santo Isidoro;
— *Dialogus contra judaeos* de Pedro Afonso;
— *Disputatio cristiani et judei* de Gilberto Crispino;
— *Speculum disputationis contra Hebraeos* de Frei João, monge de Alcobaça;
— *Contra infideles* e *De regimine judaeorum* de São Tomás de Aquino;

para além, certamente, de outros que desapareceram na voragem dos tempos e dos homens. Integrados neste conjunto das obras de apologética, havia ainda no mosteiro dois textos de autores anónimos, intitulados *Dialogo entre huum philosofo gentil e huum grande maestre em teologia* e o *Livro da corte imperial*[54]. O primeiro devia ser cópia da obra de Ramon Lull e o segundo era de um autor anónimo do século XIV. Sobre o último viremos a debruçar-nos à frente.

Mário Martins foi o primeiro historiador a chamar a atenção para esta literatura apologética alcobacense a que acrescentou outros códices existentes no Porto e em Coimbra. Na Biblioteca Municipal do Porto encontram-se as obras de Pedro Afonso e de Santo Isidoro já referenciadas em Alcobaça, enquanto na Biblioteca da Universidade de Coimbra se encontra a obra de Raimundo Marti, *Secunda et tertia partes pugionis jugulantis perfidiam judaeorum.*

Já o único estudo feito sobre a biblioteca de Santa Cruz é omisso sobre a apologética, talvez porque não fosse esse o interesse do seu autor[55], embora Cruz Pontes tivesse encontrado na biblioteca de Santa Cruz o *Livro da corte imperial.*

Destes livros dois eram da autoria de judeus conversos dos séculos XI e XII, respectivamente, Pedro Hispano e Gilberto Crispino. Da produção nacional, apenas conhecemos o manuscrito do alcobacense Frei João, já que o manuscrito da *Corte imperial* poderá, segundo Adel Sidarus, ter uma proveniência catalã com tradução portuguesa[56].

De proveniência nacional seria o manuscrito apologético *Ajuda da fé*, escrito a pedido de D. João II, por mestre António, seu físico e afilhado, ex-rabi natural de Tavira[57]. Este texto insere-se na política proselitista deste soberano, na tentativa de converter a comunidade judaica através da comprovação de que Cristo era o Messias anunciado pelos profetas.

▷ *Bíblia de Cervera*, frontispício (Lisboa, Biblioteca Nacional).
Foto: Laura Guerreiro.

פירוש
התנועות
התנועות הקטנות

Não podemos falar de uma literatura apologética nacional, embora as referências a disputas existam. No entanto, a escassa produção nacional, se nos basearmos no que a voragem do tempo e dos homens permitiu que sobrevivesse, leva-nos a integrá-la na corrente de apologética peninsular que remonta ao período visigótico, a qual, por sua vez, se integra na literatura contra os judeus dos Padres da Igreja.

As atitudes proselitistas de algumas cortes ibéricas dos séculos XII a XV iriam beneficiar do espírito de apelo à abjuração do judaísmo por parte de alguns neófitos de origem judaica. Seriam estes e os Mendicantes que iriam marcar o pensamento apologético das cortes peninsulares, nomeadamente a aragonesa e a castelhana. Tais comportamentos parecem não ter sucedido em Portugal, que o saibamos, ou, se existiram, foram menos agressivos do que nos outros reinos ibéricos onde as conversões forçadas, provocadas por disputas religiosas, pregações e levantamentos populares, foram frequentes, na segunda metade de Trezentos e primeira metade de Quatrocentos.

Aliás, a apologética cristã peninsular soube socorrer-se do conhecimento do Talmude que alguns conversos possuíam. Era o caso de Pedro Afonso, ex-Moisés ha-Sefardí, natural de Huesca, que, no início do século XII, se converteu ao cristianismo, tendo por padrinho Afonso I de Aragão. O seu texto é um diálogo entre o seu passado e o seu presente, ou seja, entre o judeu Moisés e o cristão Pedro. Nele procurava afirmar a verdade do cristianismo, condenando o judaísmo mas sem utilizar «o argumento de que a literatura talmúdica difama Cristo e o cristianismo». Pela primeira vez, o mundo cristão conhecia a refutação do judaísmo com critérios talmúdicos, agora traduzidos para latim. Esta obra conheceu uma grande divulgação, durante a Idade Média, tendo sido uma pedra basilar em toda a literatura cristã de apologética[58]. Talvez, por isso, se perceba a sua existência, quer em Alcobaça, quer em Santa Cruz de Coimbra, pelo menos, embora pensemos que bibliotecas de outros mosteiros, nomeadamente os mendicantes, as possuíssem também.

As disputas religiosas nos reinos peninsulares e em França eram usuais e muitas delas foram patrocinadas pelos próprios soberanos e pela Igreja. No entanto, não seriam apenas o paço e os mosteiros os espaços privilegiados dessas disputas entre teólogos das diferentes religiões. Também a praça pública era cenário desta controvérsia em que os intervenientes cristãos seriam leigos, como parece querer reflectir a disputa de Maiorca, entre um mercador genovês e três judeus, dos quais um era rabi.

Mas o diálogo judeo-cristão que marcou o século XIII aragonês e até peninsular foi a disputa de Barcelona, patrocinada por Jaime I com o apoio dos Mendicantes, em 1263. Os seus intervenientes foram Paulo Cristiano, um dominicano de origem judia, e o rabi Moisés Nahman de Gerona. Mais uma vez se discutia a verdadeira religião, mas desta vez Paulo Cristiano utilizava os argumentos do Talmude para provar a verdade do cristianismo. A Nahmanides fora-lhe garantida a protecção régia para atacar a fé cristã em defesa do judaísmo.

Nela se discutiram os passos de *Shilon* do Génesis, as profecias de Daniel e o texto de Isaías sobre o Messias. Ambas as partes argumentavam com base nos textos talmúdicos, midráshicos e agádicos, para além de passagens da exegese bíblica. Procurava-se, em Barcelona, converter através do conhecimento do *outro* religioso e contra-argumentava-se que os erros não estavam no Talmude mas no povo judeu, que não o interpretava correctamente. Era a escola de Raimundo de Peñaforte.

Por seu lado Nahmanides contestava o dogma da Trindade, a identificação do Messias de Isaías com Cristo, a interpretação da era messiânica, a doutrina do pecado original. A sua argumentação que passaria a escrito viria a ser a base da argumentação usada pelos rabis em disputas futuras[59].

Na centúria de Duzentos, surgia em Aragão, na escola dos Dominicanos, a obra de apologética de Raimundo Martí, o *Pugio Fidei adversus Maurus et Iudeos*, a obra mais importante e original deste período. R. Barkai e Ora Limor afirmam que «se o *Pugio Fidei* é a maior criação polémica antijudia do

século, contribuiu também, na forma dialéctica, para um maior conhecimento do judaísmo e da literatura religiosa entre os cristãos»[60]. Contemporâneo da disputa de Barcelona, Martí escrevia para os seguidores das outras religiões que não a cristã e, nomeadamente, para os judeus em *Capistrum judeorum* e *Pugio Fidei*, obras terminadas em 1267 e 1278, respectivamente. Esta última seria redigida em latim e em hebraico.

E. Colomer escreve a propósito do conhecimento das fontes judaicas por este autor cristão: «Martí utiliza o *Talmud* e os seus comentadores, o *Targum* de Jonathan ben Uzziel, os *Midrashim*, inclusive um que depois se perdeu, escrito no século XII por Moisés Haddarscham de Narbona, o *Zohar*, e entre os mestres do pensamento judaico, Salomão ben Isaac, Abraão ben Ezra, David Kimhi, Moisés Maimónides e o seu contemporâneo Moisés Nahman.»[61]

Josephi Historiarum Judaicae Antiquitatis, impresso em Lisboa em 1237 (Lisboa, Biblioteca Nacional).
FOTO: LAURA GUERREIRO.

No *Pugio Fidei*, Martí fazia-se reflexo de uma ideia que começava a ser interiorizada na cristandade cruzadística: o judeu era o inimigo que residia no interior da Cristandade e, por isso, o mais perigoso. Daí que, na sua dialéctica, usasse expressões pejorativas para com as minorias: *stultitia, caecitas, perfidia, deliramentum, fatuitas, imprudentia, pertinatia*. Declara-os em cativeiro por causa da morte de Cristo. Igualmente os atacava pela sua incredulidade em não aceitarem que Cristo era o Messias predito pelos profetas. Polemizou, em Barcelona, com Salomão ben Adret, em 1284[62].

Na sua controvérsia utilizou os textos de Daniel, nomeadamente as setenta semanas, o sonho de Nabucodonosor, o argumento do Génesis sobre o *Shiloh* e as profecias de Isaías, Malaquias, Ageu e Habacuc. Também soube usar as fontes rabínicas e as suas objecções com base em Jeremias, Isaías, Daniel, Zacarias e o Deuteronómio, para além da tradição judaica dos dois Messias.

Ramon Lull é outro apologeta, mas pertencente à Ordem de São Francisco; tal como o dominicano, estava igualmente marcado pela escolástica. Entre as suas obras de carácter proselitista encontramos o *Libre del gentil e los tres savis*, obra onde a polémica se desenrolava num tom cortês e num ambiente bucólico, escrita em 1272 em árabe e depois em catalão. Nela Lull dissertava sobre Deus e a ressurreição, pondo depois, em paralelo, um judeu, um cristão e um muçulmano a defender a respectiva religião[63]. No seu *Liber de Trinitate et Incarnatione adversus judeos et sarracenos* ou *Liber ad probandum qualiter judei sunt in errore* ou *De erroribus judeorum*, escrito em 1305, e no *De adventu Messiae*, o objecto da sua polémica era a recusa dos judeus em aceitarem o dogma da Trindade, a Encarnação e Cristo, como o Messias[64].

No *Liber de Trinitate*, Lull argumentava com base em textos bíblicos, Génesis, Isaías e o Saltério, sobre as três pessoas da Trindade e a sua unidade infinita e eterna, assim como sobre as qualidades divinas, ao longo de 52 sermões. Introduz estes, explicando a sua necessidade: «Quoniam iudei credunt esse in veritate per legem Moysi, allegando auctoritatem illius legis, et cum intellectus naturaliter sit iudex rationi, et iudei extant ad decem precepta, intendimus procedere tribus modis in libro isto, scilicet, cum auctoritatibus veteris Legis, et cum problemautibus et cum preceptis, probando quod iudei sunt in errore.»[65]

Todos os sermões terminavam afirmando a verdadeira fé dos cristãos contra a errónea de judeus e muçulmanos.

À primeira metade do século XIV pertence a obra do valenciano Frei Bernardo Oliver, *Tractatus contra coecitatem iudeorum*. Este monge agostinho, que viria a ser bispo em Tortosa, começava o seu tratado pelo pecado, especialmente pela malícia daqueles que «singulari modo Domino peccaverunt, Ihesum Christum Dei filium iniuste mortis supplicio interimendo; propter quod speciali modo facti sunt ceci inter omnes gentes»[66].

Referindo-se à «cegueira» e à «surdez», citava Isaías e declarava o fim da Lei de Moisés, anunciada pelo Antigo Testamento, que afirmava que depois da Lei de Moisés uma nova Lei viria mais perfeita que a anterior. Isaías era o profeta da Lei Nova, mas ao seu lado seleccionava extractos de Malaquias, do Êxodo, do Eclesiastes e dos apóstolos[67]. O Messias foi outro dos temas abor-

Cristo crucificado. Pormenor da cruz processional proveniente da igreja de Alcabideche, século XV (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

Foto: Divisão de Documentação Fotográfica/ /Instituto Português de Museus/José Pessoa.

dados, no capítulo sobre a crença dos judeus de que a Lei antiga era perpétua. Neste abordava a crença na vinda do Messias e a recusa em aceitarem Cristo como o Messias prometido, pois este devia reedificar Jerusalém e tal não sucedera. E terminava este capítulo: «pro perfida obstinatione iudeorum»[68].

As questões da circuncisão e da Trindade foram igualmente analisadas e contestadas as posições dos judeus. Pelos seus pecados e, nomeadamente, pelo pecado maior contra Cristo, este povo estava em cativeiro havia 1247 anos: «Ergo quia per peccatum commissum contra Christum iudei incurrerunt maiorem penam in ista ultima captivitate que iam duravit MCCXLVII annis quam fuerit aliqua pena eis nunquam immissa propter peccatum idolatrie.»[69]

Com base no cômputo das setenta semanas de Daniel, acabava provando que a Lei Velha já desaparecera e fora sucedida pela Lei Nova e só a ignorância dos judeus impedia estes de a conhecerem[70].

Contemporâneos de Bernardo Oliver foram os conversos Afonso de Valladolid, ex-Abner de Burgos, autor de *Moré Sedeq*, e Jerónimo de Santa Fé, ex-Joshua ha-Lorqui, que integrou a disputa de Tortosa. Já no século XV, um

outro converso, Paulo de Burgos ou Paulo de Santa Maria, escrevia um dos mais famosos textos de apologética peninsular, o *Scrutinium Scripturarum*. A maioria destes autores tinha em comum o passado judeu e um profundo conhecimento do pensamento rabínico, no qual se apoiavam para contestar as posições anticristãs dos seus ex-correligionários.

Na disputa de Tortosa, a argumentação católica baseou-se em Pedro Afonso e, sobretudo, em Raimundo Martí e no *Pugio Fidei*, embora se verifique que os temas eram comuns aos outros autores[71]. Jerónimo de Santa Fé sabia usar, na oposição feita às asserções dos seus ex-correligionários, os textos antigos da literatura rabínica: os *Targumim* babilónicos e palestinenses, a *Mishná* e os *Midrashim* antetalmúdicos e talmúdicos, para além dos textos bíblicos[72].

Algumas das autoridades judaicas aduzidas para a disputa tinham já sido usadas por Raimundo Martí, pelo que muita da argumentação de Jerónimo de Santa Fé radicava nos textos do frade dominicano.

Por ordem do papa Bento XIII, o primeiro assunto a ser tratado foi o da vinda do Messias anunciado pelos profetas, e de que este era Cristo, a que se seguiram os erros insertos no Talmude. A argumentação tinha como objectivo combater os *erros*, os *pecados*, a *perfídia*, a *cegueira* dos judeus, por cuja causa estes ainda se encontravam em cativeiro. Os seus interlocutores eram os rabis Astruch, Ferrer, José Albo, Moisés Aben Abet e outros, provenientes de várias comunas aragonesas. No final o papa condenava, à semelhança de Gregório IX e Inocêncio IV, a perversa doutrina do Talmude e os erros e heresias que continha. Condenação que se estendia também aos seus seguidores, proibindo-os de erguerem novas sinagogas ou de aumentarem as existentes, de arrendarem casas a cristãos, de terem sociedade com cristãos ou possuírem servidores cristãos em suas casas ou no trabalho, de frequentarem os banhos ao mesmo tempo que estes, de serem médicos ou parteiros(as) das gentes da maioria. Anatemizava-os, impelindo-os para as judiarias, e acusava-os de cupidez e de enriquecerem à custa da usura[73].

O resultado imediato desta disputa foi a conversão de muitos judeus, alguns ilustres rabis, e suas famílias. Logo no início, abjuraram o judaísmo D. Vidal ben Benveniste da Cavalaria e seus familiares[74].

A maioria das proposições aduzidas por Jerónimo de Santa Fé, em Tortosa, foram extraídas do *Pugio Fidei* de Martí e prevaleceriam na argumentação apologética dos séculos XV e XVI, em Castela, como podemos verificar no *Livro da sabedoria de Deus* do converso Afonso de Zamora, no primeiro quartel de Quinhentos[75].

Jerónimo de Santa Fé escreveria, com base nas suas alegações em Tortosa, o *Tractatus contra perfidiam judeorum* e *De Judaeis erroribus ex Talmuth*.

Às disputas juntavam-se, em Aragão e Castela, as pregações do dominicano Vicente Ferrer, que criavam assim um clima artificial propício às conversões.

Em Portugal, sabemos pouco sobre a influência de umas e outras nas conversões de indivíduos da minoria. A documentação refere-nos algumas com a menção da entrada de alguns neófitos em ordens religiosas, como na de Alcobaça. O seu escasso número permite-nos concluir que elas seriam voluntárias, sem a pressão emocional provocada pelo clímax das disputas teológicas ou das pregações inflamadas.

Sabemos que, para impedir o abraço forçado do cristianismo, D. João I proibia que nas terras da Ordem de Santiago, onde se procurava pregar aos judeus, estes fossem obrigados a ir assistir aos sermões, tal como, segundo a tradição, teria impedido São Vicente Ferrer de vir pregar a Portugal.

Seria já no reinado de D. Afonso V que um converso bracarense, Frei Paulo, causaria transtornos na comunidade judaica da região[76].

Das obras de apologética contra os judeus escritas em português, apenas chegaram até nós o *Tratado teológico em que se prova a verdade da religião de Jesus Cristo, a falsidade da Lei dos Judeus e a vinda do Messias*, o *Speculum hebraeorum* ou *Speculum disputationis contra hebraeos* da autoria de Frei João, frade alcobacense, em resposta à célebre controvérsia havida entre Frei Paulo e o rabi

Moisés bem Nahman, o *Livro da corte imperial* e o *Ajuda da fé* de mestre António, o único autor converso conhecido[77].

Para além destes textos de apologética, é provável que, em Portugal, à semelhança do que ocorria noutros reinos da Península e em França, sucedessem disputas religiosas. D. Duarte referia-as no *Leal conselheiro*[78] e, antes dele, Frei João de Alcobaça censurava o seu amadorismo, pois em qualquer praça pública os cristãos disputavam com os judeus[79]. Álvaro Pais referia-as no seu *Colírio da fé contra as heresias*, ao escrever: «Disputando eu em Lisboa com um embusteiro hebreu semiculto [...].»[80] Segundo parece, tal hábito era frequente na corte de D. Afonso V, onde o soberano discutiria assuntos teológicos com José Ibn Yahia[81].

Toda esta literatura, à semelhança do que ocorrera no resto da Península ou em França, assentava em dois princípios antagónicos entre si. Para os judeus, Cristo não era o Messias e este ainda não tinha vindo para conduzir o seu povo, de novo, a *Eretz Israel*, à Terra Prometida, e para estabelecer o reino universal com sede em Jerusalém. Para os cristãos, Cristo era o Messias prometido por Deus aos profetas. Esta disputa sobre qual das duas religiões era a verdadeira deve ter marcado, em Portugal, o pensamento cristão e também o judeu, apesar do clima de tolerância que aqui se vivia.

Em Portugal, muitos destes textos eram eco do que se passava nos reinos vizinhos. Assim, a obra de Frei João de Alcobaça, datada dos princípios do século XIV e uma das versões existentes do ano de 1333, apresentava-se como uma resposta à versão hebraica, escrita por Nahmanides na disputa de Barcelona, em 1263, em que este fora um dos intervenientes e o outro o dominicano de origem judaica Paulo Cristiano. Tendo, como ele diz, consultado o texto latino e o hebraico, Frei João propunha-se defender a verdade da religião cristã contra os erros dos judeus e acrescentava: «Intitulei-o *Espelho dos Hebreus* para que assim como o homem pode discernir no espelho as manchas do rosto, assim também possam os judeus e os conversos contemplar neste livro os antigos erros.»[82]

Assim, admitia a controvérsia contra os seguidores da Lei de Moisés que se encontravam nas «trevas», pois não entendiam a verdade anunciada pelos profetas. Recorria, como outros autores, ao argumento do cativeiro em que eles ainda permaneciam, devido aos seus pecados, nomeadamente devido à não aceitação da vinda do Messias[83].

A fonte de Frei João é catalã e reflectia o clima de controvérsia religiosa, desenvolvido pelos Dominicanos e pela corte de Jaime I de Aragão, que presidiu e ordenou a redacção latina da disputa e que institucionalizou os sermões nas sinagogas. Temas constantes dessa disputa eram a vinda do Messias, a natureza de Cristo e o dogma da Santíssima Trindade, entre outros. Tal como outros pregadores, Frei João também referia «as trevas da maldade judaica»[84].

Ignoramos se a finalidade de Frei João seria essa mesma: criar instrumentos que permitissem aos pregadores nacionais doutrinar publicamente os judeus no seu próprio terreno religioso. Contudo, estamos mal informados sobre esta prática para períodos anteriores ao reinado de D. João I, tendo este acabado por proibir as pregações nas sinagogas.

O *Livro da corte imperial* é um texto de apologética que, segundo Sidarus, teria tido a sua origem na Catalunha e entrado em Portugal com o casamento de Isabel de Aragão e D. Dinis, sendo traduzido para português. Este autor coloca a redação do original catalão por altura do casamento de Jaime II com Maria de Chipre, talvez por encomenda da corte aragonesa, e declara-o fortemente marcado pela ideologia apologética de Ramon Lull, no que respeita aos pagãos, por Raimundo Martí na controvérsia contra o Islão, e por Nicolau de Lira na disputa contra os judeus[85].

Trazido ou não pela rainha D. Isabel, irmã de Jaime II, para Portugal, a verdade é que, como veremos, o *Livro da corte imperial* teve grande divulgação no reino, na sua versão portuguesa que tem sido datada do século XIV.

António Caetano de Sousa assinalou a sua presença na biblioteca de D. Duarte e o mesmo ou outra cópia deste manuscrito era mencionado no

◁ *Tora* (Pentatateuco), Lisboa, 1491 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

testamento da infanta D. Beatriz, sua nora. Deveria estar suficientemente divulgado no século xv, para que uma das suas cópias manuscritas pertencesse a um homem honrado do Porto, Afonso Vasques de Calvos, precisamente a que chegou melhor conservada até nós e se encontra depositada na Biblioteca Municipal do Porto. Um outro exemplar existia na biblioteca do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra[86].

Tal como já foi salientado pelos autores que o estudaram, o objectivo desta controvérsia era salientar a verdade da fé cristã perante os infiéis judeus, muçulmanos e gentios. Remeto para Cruz Pontes a identificação dos extractos de outras obras de apologética, nomeadamente das obras de Nicolau de Lira, e de temas usuais nas controvérsias religiosas, inseridos no manuscrito português.

A Igreja apresenta-se como uma rainha resplandecente que defende as verdades do cristianismo contra gentios, judeus e muçulmanos, numa corte imperial presidida pelo imperador supremo, que mais não é do que a corte celeste. Nela decorre uma disputa religiosa, narrada à imagem e semelhança das disputas teológicas feitas em Aragão sob o patrocínio do rei e da Igreja, onde a rainha que identifica a Igreja discute sobre a verdadeira religião, o cristianismo, com vários interlocutores: diversos rabis judeus, um filósofo gentio e um alfaqui. Apenas nos interessa abordar aqui a polémica religiosa com o judaísmo.

O judeu aparece identificado «com sua barua grande e seu narjz longo uestido em panos pretos»[87]. O primeiro dogma a ser trazido para a discussão com a «católica rainha» foi o da Trindade. A interlocutora afirmar-lhe-ia provar a Trindade divina com textos da Sagrada Escritura e com o pensamento filosófico, e remontava aos primeiros tempos do cristianismo onde os primeiros cristãos foram judeus. Em seguida explicava a razão por que os judeus não se convertiam: o medo de serem pobres fazia-os presos dos bens temporais; o ódio ao cristianismo em que eram criados desde o nascimento; a incompreensão e rejeição da Trindade e da Eucaristia[88].

Sucede, no diálogo com os rabis judeus, a explicação da Trindade com o Génesis e com o salmo «pello uerbo do senhor som firmados os çeeos e pello spiritu da sua boca toda a virtude delles em aquello que diz uerbo se entende a pesoa do filho em aquello que diz do senhor se mostra a pesoa do padre. E pello spiritu da sua boca se entende a pesoa do spiritu sancto». Vai buscar a identificação da pluralidade na unidade divina à palavra *Eloim*, «que sygnifica mais que hũa cousa he nome de deus» no acto da criação do mundo, narrado no Génesis, a Josué, a Jeremias que associa o «senhor das ostes» a «nome de deus tetagramaton»[89].

Identificava Cristo com o «verbo» divino que existe desde o início da criação e contestava a objecção judaica que associava a criação do homem à imagem dos anjos e não de Deus. Invocava em sua defesa Isaías que também afirmava Deus uno e trino, associando as pessoas divinas a «deus tetagramaton», ou seja, Yahvé[90].

A Incarnação foi outro tema abordado com o rabi judeu e foi pretexto para abordar a figura do Messias «prometido em a lley e em nos profetas he uerdadeiro deus se uerdadeiro homem». Jeremias era citado a propósito da geração de David de onde viria o Messias para os filhos de Israel: «Pois se a ditta autoridade segundo os doutores dos judeus se entende do misia quy se mostra em a dita autoridade quy auya de uijir em proueza concludese ergo dele quy seia deus e homem. [...] E ergo dom rreby dise a rreinha catolica nom uos espantedes nem digades quy xpisto nom pode seer uerdadeiro deus e uerdadeiro homem pois quy as uosas escripturas o dizem asy como auedes ouujdo.»[91]

O último tema abordado foi o da vinda do Messias que os rabis judeus alegavam não ter ainda vindo, utilizando textos de Isaías, Zacarias, Jeremias, Ezequiel. A rainha contestava as suas asserções com base na profecia de Jacob, no Génesis, no sonho de Daniel, no Salmo 94, na interpretação de rabi Baraquias. Completava a temática da controvérsia contra os judeus a Eucaristia[92].

Os judeus apareciam aqui sem argumentos suficientes e fortes para vencer as asserções da «católica rainha», que se baseava sempre na Sagrada Escritura e

▷ *Perush Há-Berakhot* (*Comentário à ordem das orações*), Lisboa, 1489 (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

Foto: Biblioteca Pública e Municipal do Porto.

no texto hebraico, acabando por se calarem vencidos mas não convencidos, pois não se convertiam ao cristianismo, ao contrário do gentio.

Verifica-se que a temática seguida pela *Corte imperial* é a que respeita ao Messias na apologética catalã antijudaica, nomeadamente no *Pugio Fidei* de Martí, apesar da «colagem» a Nicolau de Lira, como defendem Cruz Pontes e Sidarus. Estando atribuída a tradução portuguesa ao século XIV, este manuscrito surge-nos como contemporâneo do texto de Frei João de Alcobaça e das obras latinas de Álvaro Pais, bispo de Silves.

Não sendo a comunidade judaica tão importante social, económica e culturalmente quanto a catalã/aragonesa, apenas vemos como explicação para a existência das duas obras portuguesas de nítidas influências catalãs o peso que as relações com Aragão tiveram na corte portuguesa, a que se juntaria a influência ideológica da apologética mendicante.

Curiosa também é a referência constante ao trajo negro dos rabis judeus: «Mais logo outro judeu muj uelho uistido em panos negros como o primeiro»; «Mais logo se leuantou outro judeu uelho e amarello em no rrosto com seu grande tabardo preto e sua barua muy longua»; «E logo se leuantou outro judeu muy uelho e muj magro ben assy uistido de doo come os primeiros seos cabellos longos em na cabeça»; «outro rreby judeu com sua cabeça toda calua e seu narjz longo sem mesura uestido asy come os outros. E a sua barua muj espessa»; «Mais logo se leuantou outro judeu muy dessasemelhado ssua collor amarella e sua barua muj amcha e asy uistido come os outros.»[93] A diferença tornava-se patente, não só pela religião, mas também pela fisionomia, a cor da pele e o vestuário, para além, obviamente, da onomástica.

No entanto, o tom usado pela «católica rainha» era coloquial, afável referindo sempre o seu interlocutor por «rabi», «dom rabi», «rabi amigo» e até por «rabi Moisés» ou «rabi Papias»[94], embora exteriorize alguns *topoi* que viriam a caracterizar o judeu: cegueira, perfídia, povo em cativeiro porque matou Cristo[94].

O povo judeu saía vencido da disputa: «Calouse o rraby e os judeus com sua perfia e estauam com olhos baixos em tera por que de maao talente olhauam a catolica rrainha que os ia confondendo.»[96]

Apesar da contumácia judaica, a «católica rainha» declarava a lei dos judeus boa, porque era fundamento da religião cristã[97].

Também na Biblioteca Pública de Braga, Cruz Pontes encontrou um manuscrito do século XIV, conhecido por *Carta do rabi Samuel*, que teria sido escrita no século XI, em Fez, pelo rabi Samuel ao rabi Isaac. Nela não se discute a verdade do judaísmo ou do cristianismo, mas a argumentação apresentada sobre o cativeiro de Babilónia, sobre o cumprimento das setenta semanas de Daniel e das profecias dos cristãos, lança as dúvidas sobre a verdadeira religião no espírito de rabi Samuel, tanto mais que os árabes também afirmavam que o Messias já viera[98]. Curiosamente, uma cópia desta carta era conhecida pelos cristãos-novos de Lisboa, existindo um exemplar na posse de mestre Tomás.

A única obra de apologética portuguesa, escrita por um converso, é *Ajuda da fé*, cujo autor, mestre António, foi cirurgião-mor de D. João II. Natural de Tavira, convertera-se com 40 anos de idade ao cristianismo depois de estudar o Talmude e outros escritos antigos de apologética, de «disputas». Baptizado, resolvera chamar à religião verdadeira os seus ex-correligionários, escrevendo em 1486 o seu manuscrito apologético que Cristóvão Rodrigues Acenheiro viria a copiar, a pedido de mestre Pedro Margalho, pregador de D. João III[99].

Este manuscrito inicia-se com a invocação do salmo «Adjutorium nostrum in nomyne domini qui fecit celum et terram», invocação usada também nas moedas portuguesas, desde D. João I. Designa-o *Adjutorium fidei* «porque sera ajuda e esforço a alguuns zelantes sabeer os fundamentos da sancta fee catolica mormente aa Judeus que em tam pequena comta a teem, asy por nam entenderem nem quererem saber os fundamentos dela como por nom saberem todalas cousas que seus doctores sobre cada huum artigo falaram grosando as profecias. E porque os Judeus tem huum livro aa que chamam vergonha dos christãos, prazendo ao Salvador este sera a tal vergonha pera eles como

ho virem ou ouvirem ou ser-lhe-a neçesario serem christãos ou ficarem em tal vergonha que nam teram reposta pera por sy daar em este caso»[100].

D. João II pedira-lhe que o escrevesse, talvez na sequência do possível impacte do baptismo de tão importante rabi junto dos judeus portugueses. Mestre António tivera por padrinho o próprio monarca, segundo Garcia de Resende.

Podemos crer que a sua conversão fora a consequência de uma fé adquirida no estudo, pois, durante cerca de quinze anos, debruçara-se sobre «as verdades e fundamentos da dita fee como era fundada asy em muitas disputas contra christãos» e «no Talmud que mui bem passei todo como em outras esprituras e disputas amtigas»[101].

As fontes da sua apologética filosófico-religiosa são Aristóteles (*Ética*, *Metafísica* e *Moral*), no qual se baseou para explicar o livre arbítrio, o Antigo Testamento, onde se salientam os profetas, os Salmos, o Génesis, o Talmude, a *Misna Torach*, o *Midrash Sir*, mestre Moisés do Egipto, rabi Aquiba e outros autores judeus, textos cabalísticos e os livros de disputas dos conversos, ou seja, a apologética peninsular que o antecedeu.

A sua argumentação centrava-se à volta do Messias e pretendia provar a vinda deste aos seus antigos companheiros, usando os escritos judaicos: «Maxima he no Talmud Emberahod, capitulo primeiro, e mestre Mossem no livro chamado Misne Tora dobro da ley, neste diz que a ley de spritura nom obriga tanto salvo a ley de coor e Moyses a mandou a Yosue e aos velhos e todo Isrrael portanto foy chamada ley de coor. E porque agora hos Judeus como veem alguum converso que lhes sabe hos cantos da casa dizem que nam sam obrigados de os goardar na ley.»[102]

Criticava os autores conversos, seus antecessores, porque «neses lyvros de disputas desses conversos que eu vii, achey huum grande inconveniente que he ou arguem mais do que asolvem ou pormetem mais do que dam. Porque mestre Jeronimo quando se converteo amte que fose bispo d'Avynhão fez huma grande disputa de que grandes leterados judeus foram desbaratados e deles boons christãos, fez huum livro que me pareçeo levar muy boa regra, mas como quer que ele grande leterado foy ou por nom veer tantas cousas ou como quer que foy nom satisfez tam bem como eu quisera, eu levarey a sua regra mais mais [*sic*] rijo argoyrey e mais largo provarei»[103]. Com a sua argumentação pretende «alumiar os olhos de muitos çegos».

Verificamos que mestre António conhecia as disputas peninsulares, nomeadamente a disputa de Tortosa e a obra de Jerónimo de Santa Fé que seguiria de muito perto, sobretudo o Livro I, na temática e nas citações dos textos judaicos, assim como do *Pugio fidei*[104].

Numa disputa que se desenrolava entre mestre António e um judeu «amigo», tentaria provar, ao longo de doze capítulos, que Cristo era o Messias prometido na Lei:

«Capitulo primeiro diraa como toda a discordia antre nos e ho Judeu he fundada sobre a vinda do Misia e neste capitulo hiram os seus argumentos prinçipaes que ho Judeu move contra nos;

Capitulo segundo diraa a vinda do Misia que foy no tempo prometido;

Capitulo terçeiro diraa como o dito Mesia naçeeo em Beleem;

Capitulo quarto diraa como naçeo da Virgem Maria e falara na encarnação;

Capitulo quinto diraa que ho Misia he Deus e homem e fala na Trindade;

Capitulo seisto diraa como era profetizado do tempo d'Abrão e que os rex lhe trozeriam presentes;

Capitulo septymo que antes da vinda do Misia todalas almas eram no inferno pelo pecado de Addam;

Capitulo oytavo como ho Mesia avia de reçeber morte e paixam e que ao terceiro dia avia de resuscitar e sobir ao ceo e estar a destra de Deus padre;

Capitulo noveno falara no sacrificio que avya de ficar depois da vinda do Mesia;

Capitulo deçimo como ho Misia avia de dar hy noua e tiraar muitos mandamentos, çirimonias e pascoas;

Capitulo xj diraa como depoi da vinda do Misia se avia de remover a ydolatria e das gentes avia de fazer povo novo e saçerdotes e Isrrael avia de teer outro nome e avyam de ser salvos pelo bautismo;

Capitulo xij que ante que viese sua vimda avia de ser apregoada e que veria com muita humildade e que ho catyveiro dos Judeus foy pelo que lhe fizeram e nunca mais foy ouvida oraçam de Judeu.»[105]

No prólogo do seu texto, mestre António declarava provar que o Messias já viera, tomando como base o *Midrash Rut*; rabi Sahuna e rabi Yoshua; mestre Moisés do Egipto no livro dos Juízes; o Talmude, para afirmar que era herege o que negava a vinda do Messias; a interpretação da visão de Zacarias por rabi Salomão. Concluía verificando que era difícil a olhos «cegos» entenderem a fé: «E depois que começey gostar da fee e com muito choro me encomendey aa Deus e aa sancto Antonyo que rogase por mym a nosso Senhor que me mostrasse seu caminho ate que prouve a nosso Senhor me dar tal graça [...] E assy rogo aa todo judeu por amor de Deus que faça como eu fiz e oulhe ho que oulhey e trabalhe como trabalhey e logo se lhe abriram os olhos da alma [...].»[106]

Ao primeiro argumento do judeu sobre a promessa de que o Messias havia de vir para os judeus e que Cristo não só não viera para os judeus, como ainda os fizera cair em cativeiro, respondia-lhe com o Talmude, livro de *Mekilta*, com a glosa talmúdica de rabi Salomão que dizia «que no tempo do Mesias seriam as gentes repartidas em quatro partes», com *Midrash Rut*, a propósito da aplicação do nome de Israel aos estrangeiros, com Isaías e com o *Talmud Sanhedrim* glosado por rabi Samaia[107].

À segunda dúvida do judeu sobre o Messias que havia de conduzir o povo de Israel, espalhado por todo o mundo, a Jerusalém, segundo Isaías, respondia mestre António associando esta Jerusalém à Jerusalém celeste, e alicerçando-se em mestre Moisés do Egipto no livro *Mada*, no texto do Génesis sobre a escada de Jacob, no *Bereshit Raba*, em rabi Moisés, o Cohen, e no doutor Ben Balao[108].

À afirmação de que o Messias reconstruiria a casa de Deus em Jerusalém, como profetizava Zacarias, mestre António baseava-se na profecia de Malaquias: «eu enviarey o meu amgeo e alinpara ho caminho diante mym e subito viraa aa seu paço», no salmo «Esperamos Deus tua gloria», em rabi Ioshua ben Levi no *Genesim Magno*, na glosa *Midrash Telim*, em rabi Aquiba e rabi Aba que interpretaram Sião com o Paraíso[109].

Alegava ainda o judeu que Cristo não podia ser o Messias, porquanto destruiu a Lei de Moisés. Mestre António rebateria esta asserção, começando pela carne de porco que era proibida pela Lei, animal que era também designado por «tornado», pois Deus faria com que Israel o viesse a comer. Para tal baseava-se no *Talmud Enveraod*, em Ben Zoma, que relacionavam essas proibições com a saída do Egipto, e retomava as explicações seguindo o Salmo 81, o *Ketubot*, no capítulo dos Juízos, rabi José, Isaías, concluindo que todos afirmavam que a Lei ia ser mudada.

Acrescentaria que muitas dessas mudanças foram também feitas pelos judeus e dava o exemplo da festa de Ester, da Hanuca, da comemoração da vitória do Macabeus, do Purim, do lavar as mãos, da candeia ao sábado, etc. Por isso, Cristo podia fazer a mudança da Lei, pois a Ele se aplicava o sacrifício do pão e do vinho, como profetizava Isaías, como fora glosado no *Midrash Telim* e nas confissões de rabi Anto da família de rabi Levi e de rabi Menaém da Galileia. Concluia que a única lei eterna eram os Dez Mandamentos.

Por isso contestava a circuncisão, tida como condição de salvação pelos judeus; a Páscoa do pão ázimo que apenas tinha por explicação relembrar a saída do Egipto e prenunciar o cordeiro associando-o a Cristo e o pão à hóstia; o sábado, interpretado como o sétimo dia em que Deus descansou depois de ter trabalhado, e por isso, foi ordenado ao homem que trabalhasse seis dias e descansasse no sétimo. Por fim rebatia o uso de imagens como acto de idolatria.

Sendo preceitos fundamentais da religião judaica a prática do sábado e a

ausência de imagens, mestre António tomava um cuidado especial em rebatê--los, citando autoridades judaicas, tais como rabi Acer nos *Haçagod*, rabi Abraão, rabi Ismael, Aquiba Radaez.

Das imagens e da criação passou ao tema da Encarnação, já prenunciada no salmo de David «Eu com justiça verei tuas faces» e na profecia de Isaías. E terminava a sua argumentação contra o judeu, declarando que Cristo era o verdadeiro Messias, porque «nom mingoou a ley mas compriu-a e declarou--ha como avia de seer pois era mayor que todolos outros profetas»[110].

Em jeito de conclusão sumariava as várias proposições que identificavam Cristo com o Messias:

1.ª — o Messias havia de ser homem;
2.ª — havia de nascer de uma virgem;
3.ª — havia de ser Deus, sendo homem;
4.ª — havia de ser visitado pelos Reis que lhe trariam presentes;
5.ª — havia de vir no fim da segunda casa de Jerusalém;
6.ª — havia de nascer em Belém;
7.ª — a sua vinda havia de ser anunciada e pregada;
8.ª — viria em humildade e pobreza;
9.ª — todas as almas dos santos, antes da sua vinda, estavam no Limbo e outras no Inferno, por causa do pecado de Adão;
10.ª — veio para salvar as almas;
11.ª — morreu e padeceu para tirar as almas dos padres santos do Inferno e as de todos os que nele crerem;
12.ª — ressuscitou ao terceiro dia e apareceu aos discípulos;
13.ª — subiu ao Céu onde está à direita de Deus Pai;
14.ª — logo o templo e a casa santa foram destruídos;
15.ª — Deus nunca mais escutou oração feita por judeu;
16.ª — os judeus estão em cativeiro por não O aceitarem;
17.ª — a sua salvação era para todos os povos, embora tivesse vindo para os judeus;
18.ª — fez um novo sacerdócio das gentes convertidas;
19.ª — a sua misericórdia estava aberta para os que O quiserem conhecer;
20.ª — a salvação das almas era dada pela água do baptismo e pela graça do Espírito Santo;
21.ª — havia de dar Lei Nova e Testamento Novo;
22.ª — havia de substituir todas as cerimónias da Lei Velha;
23.ª — havia de proibir todos os sacrifícios, excepto o do pão e do vinho;
24.ª — havia de expulsar toda a idolatria do mundo e todos O haviam de adorar;
25.ª — havia de «dar tal pastor que tyvese tal poder que o que ele fechase fose fechado e o que abrise fose aberto»;
26.ª — havia de «arrancar a estaqua primeira e que avya de chantar outra em lugar fiel»;
27.ª — havia de mandar os seus mensageiros pelo mundo para anunciarem a Sua Glória a todos os homens;
28.ª — apregoou aos homens a Lei;
29.ª — esteve no monte das Oliveiras três dias, para cumprir a meia semana de Daniel;
30.ª — declarou os Dez Mandamentos e toda a Lei como principais[111].

E porque os «Judeus sam povo duro de ouvir» e afirmavam que não havia tempo definido para a vinda do Messias, remetia para o capítulo seguinte a justificação das asserções enunciadas.

Malaquias, Isaías, Daniel e Zacarias eram citados para referenciar o tempo da vinda do Messias e identificá-lo com Cristo. Igualmente se socorria do *Midrash Tilim*, na glosa do Saltério, no que respeitava à entrada de Jesus em Jerusalém. Baseava-se nos 6000 anos da criação do mundo e citava rabi Salomão, a propósito dos 1000 anos equivalentes a um dia de Deus, concluindo que a época messiânica coincidia com o fim dos 4000 anos, cabendo os últimos 2000, depois dos 2000 anos da Lei, ao tempo do Messias. No sétimo milénio seria a destruição do mundo. Na altura, segundo mestre António,

eram já passados 1486 anos do período messiânico. E rematava: «dixe Elias aa raby Judaa nom mingoara ho mundo de lxxxb gibileus e no jubiley derradeyro ho filho de Davit viraa contados estes gibileus veem a propria conta em que nosso Senhor veyo».

A propósito do nascimento do Messias em Belém, conforme profetizara Isaías, profecia em que os judeus ainda acreditavam, contrapunha argumentando que, no momento, em Belém dominava o Islão, pelo que não podia nascer nenhum Messias. Rematava, alegando que assim se confirmava que Cristo era o Messias[112].

No quarto capítulo, tratava do nascimento do Messias de uma virgem. Jeremias, Isaías, David, Ezequiel, Salomão e as glosas do *Midrash Tilim*, do *Sanhederim* e de outros doutores judeus eram novamente chamadas para confirmar os textos sagrados e a identificação de Jerusalém celeste com a Igreja. Utilizava o hebraico para explicar «virgem», *vetula* que significava alma e se aplicava a toda a mulher virgem e moça[113].

A Encarnação e a Trindade foram objecto de argumentação nos capítulos seguintes, onde se usava a mesma dialéctica: os textos do Antigo Testamento, do Génesis aos Profetas, passando pelo Cântico dos Cânticos e os Salmos, foram os argumentos usados juntamente com as glosas dos doutores da Lei. Para explicar a unidade divina na Trindade seguiu rabi Asser no livro *Da unidade*: «E diz as dignidades de Deus som trees e som chamados padres e os seus nomes som merçee e juizo e misericordia e asy cada huma destas trees huum arvore tem todas nom tem apartamento nem soluçam em suas dynidades porque cada huma he comprendida na outra [...].»

E confirmava a sua argumentação com Aristóteles, que «diz que Deus he tres causas fynaes juntas», com o Talmude, onde se lê «que ho verbo de Heloym mostra sobrejuizo de trees», com o Génesis na narração da criação de Adão, cujos glosadores afirmavam que Eloim é nome plural, no acto da Criação, e com Santo Agostinho, entremeando nos seus argumentos exemplos vários do pensamento judaico sobre a Encarnação e a Ressurreição. Tal como outros autores, seus antecessores nas disputas, associava a Trindade ao tetragramata, ou seja, a Yahvé[114].

Retomaria o tema da Trindade, a propósito da visita dos Reis Magos, e associava o cordeiro do sacrifício de Abraão a Cristo. Concluia que a vinda do Messias fora revelada aos «padres santos» e aos gentios[115].

O tema da salvação da humanidade por Cristo era associado ao pecado de Adão que condenara a espécie humana ao Inferno, nos capítulos sete e oito. No nono capítulo provava que o único sacrifício era o da Eucaristia, ou seja, o do pão e o do vinho que os judeus tomavam por idolatria. Perante a descrença dos judeus na Eucaristia, referia a crença deles de que Elias estava presente em toda a circuncisão e por isso tinham sempre uma cadeira disponível para o profeta que nunca chegaram a ver. No décimo capítulo, o tema é a Lei Nova que veio substituir a Lei Velha, tal como predisseram Jeremias, Isaías e outros profetas.

Podemos concluir que o objectivo deste converso é provar que Cristo era o Messias prometido na Lei Velha e que os judeus permaneciam em cativeiro porque não o aceitaram, em virtude da sua cegueira e porque são «jente dura de çerviz».

O texto do manuscrito não é uniforme. Começa-se por um diálogo entre mestre António e um «judeu» amigo, no primeiro capítulo, para terminar na refutação dos argumentos dos judeus em geral contra Cristo e a religião cristã: «meterey algumas perguntas que os judeus me em esto ja fizeram». Estamos portanto perante uma disputa ideal que tem por base os textos das disputas peninsulares dos séculos XIII e XIV.

A fonte directa é o Livro I de Jerónimo de Santa Fé, pelo que as fontes judaicas, citadas por mestre António, podem advir daquela, embora se possa supor que o converso português as conhecesse também. Ignora, pelo menos na cópia do século XVI que nos chegou, o Livro II de Jerónimo de Santa Fé que tratava dos erros do Talmude.

Assim encontramos referências à *Mishné Tora* e à *Moré* de Maimónides,

Cristo a caminho do Calvário, retábulo da capela-mor da igreja do Escalhão, Figueira de Castelo Rodrigo (mestre Arnao e Henrique Fernandes, c. 1524).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

aos *Sanhedrin*, à *Mekiltá*, ao *Bereshit Rabbá* de Moisés ha-Darshan, ao *Abot* de rabi Natal, aos *Midrashim*, aos *Targumim*, nomeadamente de Onqelos e Jonatan ben Uzziel, ao Talmude, a Aboda Zara, a rabi Aquiba, a Rashi, a Nahmanides, a Ibn Ezra, etc.[116].

Algumas delas já foram utilizadas nas disputas anteriores e passadas a escrito no *Pugio Fidei* de Martí, pelo que podemos concluir que há um grande enfeudamento à apologética medieval de origem catalã/aragonesa. Verifica-se também que a argumentação é semelhante à da *Corte imperial* e à do texto de Frei João, pois o objectivo de toda esta apologética era demonstrar que o Messias já tinha vindo, levando assim os judeus à conversão.

Mestre António, ao expurgar do seu manuscrito os capítulos sobre os erros do Talmude, identificava-se com uma corrente proselitista menos agressiva contra os judeus, tal como sucedera com Pedro Afonso, e associava-se à mensagem que aqueles dois textos transmitiam. Tal como o texto daquele converso, a obra de mestre António era um diálogo entre o cristão mestre António e um judeu «amigo», entre o seu presente e o seu passado.

Por outro lado, o *Ajuda da fé* apresentava afinidades estruturais com a escola barcelonesa, nomeadamente com o *Pugio Fidei* de Ramon Martí, que também fora a obra que mais marcara a argumentação de Jerónimo de Santa

Fé em Tortosa e no seu livro sobre o Messias. Mas, ao contrário deste, não procurava condenar o Talmude, como livro herético que atacava Cristo e o cristianismo, utilizando-o antes para argumentar a favor da Lei Nova contra a «cegueira» dos judeus.

É curioso salientar a preocupação com este texto, em vésperas da entrada da Inquisição em Portugal. De facto, a sua cópia, a pedido de mestre Pedro Margalho, pregador de D. João III, reflectia a necessidade de converter os cristãos-novos à causa do cristianismo e de Cristo, como Messias, quando circulava entre os ex-judeus a ideia de um rei dos judeus em Jesuralém, veiculada por David Reubeni, quando da sua vinda à corte portuguesa. Ou seja, aproximava-se o tempo da vinda do Messias dos judeus que lhes daria a libertação do cativeiro e os conduziria a Sião, estabelecendo o judaísmo como religião universal, esperança que Isaac Abravanel, Samuel Usque e Ibn Verga transmitiriam nos seus escritos[117].

Este estilo de apologética desapareceria no período moderno, onde a argumentação com base nos comentários bíblicos e nos textos rabínicos daria lugar à transmissão de *topoi* distorcidos sobre o *outro*, o judeu. Agora aparecia a semelhança física com Satanás, a referência à menstruação e a outros estereótipos que nada tinham a ver com a apologética medieval e que assentavam num imaginário popular, cujas raízes talvez se devam procurar no exterior da Península Ibérica.

O ANTICRISTIANISMO

TEMOS FALADO NO DIFÍCIL DIÁLOGO do cristão com o judeu. No entanto, esquecemo-nos sempre de que todo o diálogo implica a existência de um «eu» e de um «tu», ou seja, de um «nós». O facto de o povo judeu ter vivido, desde os séculos I-II d. C., em diáspora, fora da Palestina, obrigou-o a conviver e a viver com os *goim*, os pagãos, os que não pertenciam ao povo eleito, os que não eram judeus.

Os *goim* não praticavam a circuncisão, não festejavam o *sabbat*, nem a Páscoa do pão ázimo, nem jejuavam o Yom Quippur, não frequentavam a sinagoga, não rezavam diariamente a *Shema Israel*, não jejuavam do nascer ao pôr do Sol, não celebravam a Páscoa dos Tabernáculos ou Sukkot, fazendo pequenas tendas cobertas de ramos de palmeiras e de flores nos terraços de suas casas ou nas ruas, nem a festa da Lei, a Simhath Torah, nem a Hanucá ou a festa da purificação do Templo, nem a Páscoa de Shavuoth ou Pentecostes, não se guiavam pelo calendário lunar. Comiam alimentos proibidos pela Lei, acreditavam num Deus uno e trino, defendiam que o Evangelho era a Lei Nova substituta da Lei Velha dos judeus, acreditavam que eram o novo povo eleito por Deus, etc. Embora tivessem a Bíblia como texto sagrado, não eram judeus, pois não se definiam pela mesma história, religião, tradição, língua e escrita. Não esperavam a vinda do Messias, pois, para eles, o Messias anunciado pelos profetas já viera e era Cristo. Os cristãos eram os *outros* para os judeus.

No relacionamento com os *goim* era permitida a usura que a Lei vedava entre os seus seguidores (Deut. 20-21). Estavam-lhes vedados os casamentos com cristãos, quer pela Tora quer pelas ordenações gerais do reino e canónicas, ou terem relações sexuais extracasamento com membros de outras religiões, pelo que nas judiarias mais populosas, como Lisboa, havia uma mancebia.

Rejeitavam os conversos, chamando-lhes «tornadiços», o que, a crermos em mestre António, sobre a designação de «tornado» aplicada ao porco, seria sinónimo de «marrano» ou «marano», pois «tornadiço» e «marrano» identificavam-se com aquele animal. «Marano» era o insulto que Abraão, filho de Jacob Jeca, lançava a Gil Fernandes e a seus filhos. Samuel Salam de Barcelos chamara a Pedro Álvares «marano velhaco» e acrescentara «que nom cuydasse que por huuma pouca d'agua de bautismo que reçebera que vallia mais que ante, por yisso, vallia menos e outras palavras injuriossas e que

brasfamara comtra elle e comtra a fe catolica». Igual reacção de um seu ex-correligionário tivera a conversa Beatriz Mendes, que fora humilhada publicamente[118].

O converso seria olhado com suspeição por ambas as comunidades. Por isso, os nossos soberanos lhes outorgaram privilégios, extensivos aos maridos, no caso de o indivíduo convertido pertencer ao sexo feminino. Entre esses privilégios estavam as isenções fiscais e a dispensa de serviço militar.

O anticristianismo existia também, embora fosse mais escondido que o antijudaísmo. Sendo o judaísmo uma religião minoritária e tolerada na Cristandade não convinha aos seus seguidores dar sinais de hostilidade para com a religião maioritária e acolhedora. Estando o judeu sob a alçada das ordenações gerais do reino, todo o crime de blasfemia contra o cristianismo devia cair sob a jurisdição régia. No entanto, ele não nos aparece muito documentado nos textos oficiais, pelo que não será talvez de excluir a hipótese da alçada eclesiástica.

Também é um facto que o equilíbrio das relações entre a maioria e a minoria prevaleceu, durante três séculos, não tendo havido aqui o ambiente propício à escrita de textos teológicos contra o cristianismo e em favor do judaísmo, como ocorreu em Aragão. Por isso a agressividade judaica não se exteriorizava, a não ser excepcionalmente por actos meramente individuais contra a religião maioritária e, sobretudo, contra os apóstatas, contra os que abandonaram o judaísmo. Insultos, blasfémias e actos diversos de desprezo do cristianismo tornavam-se actos isolados e sem expressão significativa.

Abraão Levi, morador em Óbidos, foi réu numa inquirição devassa por ter afirmado que «Santa Maria, nossa senhora, fora judia e Jesuu Christo, nosso senhor, fora çapateiro ou alfayate e que dissera que Deus era huum e faziam delle trres e que disera mais que nenhuum nom o avia de ver e que os christaãos que o viam em cada huum dia e falavam com ele e que mais arranegara de Deus e de Santa Maria». Estamos perante a contestação dos dogmas da Trindade e da Eucaristia por parte de um judeu que afirmava que as origens do cristianismo estavam no judaísmo.

Por sua vez os judeus de Silves foram acusados de satirizar a Páscoa cristã, fazendo «jogos com dyabos e gadanhos e amdavom apus huum que andava vistido como molho dizendo lhe doestos e abodegando e fazendo todo em desprozo» da fé da maioria.

Fé arrenegada era como Boino de Leão definia o cristianismo que um seu ex-correligionário assumira como religião sua e insultava a filha deste converso que permanecera judia, chamando-lhe *filha de tornadiço*. Pelo insulto fora condenado à pena de açoites.

Igual castigo fora atribuído a Abraão, filho de Tigesso, morador em Olivença, ou a sua substituição por uma multa de mil reais brancos por ter cuspido no crucifixo.

Isaac Montesinho, natural de Ponte de Lima, fora apanhado a blasfemar contra a fé católica, Deus e a Virgem, pelo que os desembargadores da Casa da Suplicação o condenaram à pena de açoites na praça pública com uma agulha enterrada na língua e a degredo perpétuo para São Tomé.

Samuel Neemias, sapateiro, fora condenado a desterro para o couto de Arronches, por ter colocado cruzes no interior das solas dos sapatos[119].

Em conclusão, a história do relacionamento dos cristãos com os judeus em Portugal, durante a Idade Média, até à sua expulsão pelo édito de 5 de Dezembro de 1496, foi caracterizada pela convivência e pela estabilidade, não tendo sofrido os sobressaltos de relacionamento dos demais reinos peninsulares. Apesar da tolerância existente, definida por dispositivos legais régios e canónicos, não podemos esquecer que todo o diálogo, entre maiorias e minorias, se reveste de um substrato ideológico de dois vectores que, em circunstâncias de «crises», se afirmam de sinais contrários. Estes vectores antagónicos foram particularmente visíveis no último quarto do século XV e prepararam, com outros factores externos, a expulsão.

NOTAS

[1] García Moreno – *Los Judios.*
[2] Ha-Cohen – *El valle*, p. 41.
[3] Díaz Esteban – *Lápidas judías*, p. 207-215.
[4] Ferro – *Os judeus em Portugal no século XIV*, 1979, p. 9-10.
[5] *Livro preto da Sé de Coimbra*, vol. 3, p. 246. As transcrições serão actualizadas.
[6] Veja-se Tavares – *Os judeus em Portugal no século XV*, cap. I, II, III e VII.
[7] *Ibidem*, cap. IV.
[8] *Foros de Santarém*, vol. 4, p. 555, 566.
[9] *Foros de Beja*, vol. 5, p. 479, 505, 506, 511, 520.
[10] *Foros da Guarda*, vol. 5, p. 433, 448.
[11] *Livro de leis e posturas*, p. 35, 211.
[12] *Ibidem*, p. 37.
[13] *Ibidem*, p. 483.
[14] Ferreira – *Afonso X*, vol. 1, p. 263.
[15] *Livro de leis e posturas*, p. 19.
[16] Ferreira – *Afonso X*, p. 263.
[17] *Ibidem.*
[18] *Livro de leis e posturas*, p. 26-27, 96.
[19] *Ibidem*, p. 398-400, 417-419, 458-462.
[20] *Ibidem*, p. 458-462.
[21] *Cortes portuguesas: Reinado de D. Afonso IV (1325-1357)*, p. 35, 55, 71, 97-98.
[22] *Ibidem*, p. 126 (art.º 4.º).
[23] *Ibidem*, p. 82 (art.º 71).
[24] Ferro – *Os judeus em Portugal no século XIV*, p. 108.
[25] IANTT. CR, Alcobaça, m. 16, n.º 8.
[26] *Ibidem*. CR, Santa Cruz de Coimbra, m. 15, n.º 6.
[27] *Ibidem*. Direitos Reais, liv. 2, fl. 200 v; Chancelaria de D. Dinis, liv. 3, fl. 162.
[28] Ferro – *Os judeus em Portugal no século XIV*, p. 110.
[29] *Cortes portuguesas: Reinado de D. Pedro I (1357-1367)*, p. 44.
[30] *Ibidem*, p. 48.
[31] *Cantigas d'escarnho e mal dizer*, p. 203-205.
[32] Ferro – *Os judeus em Portugal no século XIV*, p. 117-128.
[33] *Cortes portuguesas: Reinado de D. Fernando I (1367-1383)*, p. 42-43, 134.
[34] IANTT. Chancelaria de D. Afonso V, liv. 20, fl. 90.
[35] Tavares – *Os judeus em Portugal no século XV*, p. 313-326.
[36] *Ibidem*, p. 327-328.
[37] Resende – *Cancioneiro geral*. vol. 1, p. 62-63.
[38] Tavares – *Os judeus em Portugal no século XV*, p. 312, 288.
[39] Faro – *Receitas*, p. 244-276.
[40] Herculano – *História da origem*, vol. 1, p. 99.
[41] Livro vermelho de D. Afonso V, vol. 3, p. 461-462.
[42] *Documentos referentes*, vol. 2, p. 210.
[43] Lopes – *Crónica de dom João I*, p. 29.
[44] Moreno – *O assalto à Judiaria Grande.*
[45] Tavares – *Os judeus em Portugal no século XV*, p. 32.
[46] Ferro – *Os judeus em Portugal no século XIV*, p. 60-64, 208-210.
[47] Tavares – *Os judeus em Portugal no século XV*, p. 397-416.
[48] *Ibidem*, cap. VII.
[49] *Ibidem*, p. 32.
[50] Tavares – *Judaísmo e Inquisição*, p. 24-27.
[51] Idem – *Os judeus em Portugal no século XV*, p. 431-434.
[52] Pérez Castro – *El manuscrito apologetico*, p. XCIV-CI. Pacios Lopes – *La disputa*, vol. 1. Martins – *Estudos de literatura*, p. 307-326. Lavajo – A controvérsia judeo-cristã, p. 3-11.
[53] Soto Rábanos – La ignorancia del pueblo, p. 99-114.
[54] *Inventário dos códices alcobacenses*, vol. VI. Martins – *Estudos de literatura*, p. 307-316.
[55] Cruz – *Santa Cruz de Coimbra.*
[56] Sidarus – Le Livro da Corte Enperial, p. 131-155.
[57] BNL. *Ajuda da Fé*. Reservados, F. G. Mans. 6967.
[58] Barkai – Diálogo Filosófico-Religioso, p. 11-12.
[59] *Judaism on Trial*, p. 39-75, 102-150.
[60] Barkai – *Diálogo*, p. 21. Veja-se Lavajo – *Cristianismo e islamismo*, vol. 1, 2.
[61] Colomer – *La controversia*, p. 244.
[62] Colomer – *La controversia*, p. 245-255.
[63] Lull – *El Liber predicationis*, p. 21-27.
[64] *Ibidem*, p. 31.
[65] *Ibidem*, p. 71.
[66] Oliver – *El Tratado*, p. 67-68.
[67] *Ibidem*, p. 69-71, 91-103.
[68] *Ibidem*, p. 104-109.
[69] *Ibidem*, p. 139.
[70] *Ibidem*, p. 140-150.
[71] Pacios Lopes – *La disputa*, vol. 1.
[72] *Ibidem*, p. 359-368.

[73] *Ibidem*, vol. 2.
[74] *Ibidem*, vol. 1, p. 45-84.
[75] PÉREZ CASTRO – *El manuscrito apologetico*, p. CI.
[76] TAVARES – *Os judeus em Portugal no século XV*, p. 437-445.
[77] MARTINS – *Estudos de literatura*, p. 307-326.
[78] D. DUARTE – *Leal conselheiro* p. 198.
[79] MARTINS – *Estudos de literatura*, p. 356.
[80] PAIS – *Colírio da fé*, vol. 2, p. 47.
[81] TAVARES – *Os judeus em Portugal no século XV*, p. 439.
[82] MARTINS – *Estudos de literatura*, p. 325. LAVAJO – *A controvérsia*, p. 43.
[83] PONTES – *Estudo*, p. 70-75.
[84] MARTINS – *Estudos de literatura*, p. 349-355. LAVAJO – *A controvérsia*, p. 12-43. PONTES – *Estudo*, p. 9-76.
[85] SIDARUS – *Le Livro*, p. 150-155.
[86] PONTES – *Estudo*, p. 1-2.
[87] *Ibidem*, p. 123.
[88] *Ibidem*, p. 124-125.
[89] *Ibidem*, p. 204-208.
[90] *Ibidem*, p. 131-136.
[91] *Ibidem*, p. 138-139.
[92] *Ibidem*, p. 137-145, 364-391, 425-430.
[93] *Ibidem*, p. 208, 210, 213, 221, 224.
[94] *Ibidem*, p. 214-218, 230, por exemplo.
[95] *Ibidem*, p. 341, 348, 359.
[96] *Ibidem*, p. 355.
[97] *Ibidem*, p. 450.
[98] *Ibidem*, p. 44-47.
[99] BNL. *Ajuda da fé*, fl. 1-1 v.
[100] *Ibidem*, fl. 1. É provável que o livro referido como «vergonha dos cristãos» seja o texto hebraico da argumentação de Moisés Nahman, em Barcelona.
[101] *Ibidem*, fl. 1 v.
[102] *Ibidem*, fl. 2 v.
[103] *Ibidem*, fl. 2 v.
[104] PACIOS LOPES – *La disputa*, vol. 1, p. 345-368.
[105] BNL. *Ajuda da fé*, fl. 3-3 v.
[106] *Ibidem*, fl. 5 v. Curiosamente, deve ter sido da sua fé em Santo António que tomou o nome do santo quando recebeu o baptismo.
[107] *Ibidem*, fl. 6-6 v.
[108] *Ibidem*, fl. 6 v-8 v.
[109] *Ibidem*, fl. 8 v-9 v.
[110] *Ibidem*, fl. 9 v-18.
[111] *Ibidem*, fl. 18-19.
[112] *Ibidem*, fl. 19-23.
[113] *Ibidem*, fl. 33-37.
[114] *Ibidem*, fl. 37-47.
[115] *Ibidem*, fl. 47-49.
[116] Sobre as fontes de Jerónimo de Santa Fé, veja-se: PACIOS LOPES – *La disputa*, p. 355-368.
[117] Veja-se TAVARES – *Judaísmo*; IDEM – *Los Judíos en Portugal*.
[118] TAVARES – *Os judeus em Portugal no século XV*, p. 443-444.
[119] *Ibidem*, p. 430-431.

حظ الانثيين يبين
الله لكم ان تضلوا
والله بكل شيء عليم
بسم الله الرحمن الرحيم

Islão e cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa

Joaquim Chorão Lavajo

O CRISTIANISMO E O ISLAMISMO são duas expressões diferentes de fé no mesmo Deus, único e verdadeiro, que se revela aos homens para lhes indicar o caminho individual e comunitário, que os conduz à plena realização natural e sobrenatural. Esta base fundamental comum confere-lhes um acentuado ar de família, que se reflecte, sobretudo, nas respectivas vertentes teológica, jurídica e moral.

Ao aperceberem-se do fundo matricial comum, estas duas religiões têm dificuldade em suportar as diferenças que as caracterizam, e acabam por mutuamente se rejeitar e por converter o mútuo e secular relacionamento prático em convergência divergente e o respectivo discurso apologético em diálogo polémico. A explicação desta aparente antinomia encontra-se no facto de os fundamentos doutrinais em que se apoiam, a Bíblia e o Alcorão, serem parcialmente coincidentes e parcialmente divergentes.

Os muçulmanos aceitam a Bíblia como palavra de Deus, mas num estádio histórica e doutrinariamente propedêutico da revelação alcorânica. A grande divergência consiste, pois, no facto de os muçulmanos, apesar do respeito que nutrem pela Bíblia, pelos profetas e por Cristo, os considerarem ultrapassados e actualizados pelo Alcorão e por Maomé. Com efeito, segundo o islamismo, os profetas, nomeadamente Moisés e Jesus, ensinaram o núcleo fundamental das verdades sobre Deus, o homem e o mundo, que havia de ser definitivamente retomado e actualizado por Maomé.

Na perspectiva islâmica, o cristianismo é válido em tudo aquilo que concerne o monoteísmo e os artigos da fé concordantes com a revelação autêntica alcorânica e é erróneo em tudo aquilo que por esta foi ultrapassado ou que decorre da falsificação da Escritura, operada, segundo os muçulmanos, pelos judeus e pelos cristãos.

Por seu lado, o cristianismo, ao identificar o encerramento da Revelação com o último livro do Novo Testamento, rejeita implicitamente a autenticidade da revelação islâmica, que ocorreu quase seis séculos mais tarde. Além disso, rejeita explicitamente tudo quanto se opõe à revelação judeo-cristã, compendiada na Bíblia. Nessa rejeição parcial da doutrina muçulmana reside a razão pela qual o islamismo foi durante muito tempo considerado pelos cristãos como uma heresia e não como uma religião.

Uma grande parte dos desentendimentos que envenenaram as relações seculares entre os cristãos e os muçulmanos teve o seu fundamento no desentendimento doutrinal que os constitui em termos de alteridade; convém estabelecer, logo de início, os pólos básicos da convergência/divergência doutrinal e moral entre as duas religiões. Partindo da perspectivação islâmica, podemos reduzi-los a dois grupos:

— os seis artigos fundamentais da teologia islâmica (*Kalâm*): Deus, os anjos, a Palavra de Deus, os enviados, o Último Dia e a predestinação;

— os cinco pilares ou mandamentos do islamismo: a profissão de fé (*chahâda*), a oração ritual (*salât*), o imposto social ou esmola legal (*Zakât*), o jejum (*sawm*), a peregrinação (*Hajj*).

Todos estes princípios, que fazem parte do património espiritual comum, são genericamente aceites pelas duas religiões, mas a sua explicitação específica provocou, ao longo dos séculos, um acentuado mal-estar de uns em relação aos outros. Esse mal-estar foi agravado por outras divergências de carácter moral, como por exemplo, a moral matrimonial e doutrinal, principalmente pela rejeição muçulmana dos dogmas fundamentais do cristianismo:

— o mistério da Santíssima Trindade, que os muçulmanos, em nome do

◁ Alcorão manuscrito da época almóada (Marráquexe, Biblioteca Ibn Yusuf).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Mirhab, ou nicho de orações, da antiga mesquita de Mértola.

Foto: Campo Arqueológico de Mértola/António Cunha.

monoteísmo radical, condenam violentamente, acusando os cristãos de associadores ou politeístas (*muchrik-s*)[1];

— os mistérios da divindade e incarnação de Cristo, que os muçulmanos consideram um simples homem, ainda que exornado da dignidade de profeta.

Estas notas introdutórias ajudam-nos a compreender tanto a situação dos cristãos sob a dominação islâmica, chamados *moçárabes*, de que nos ocuparemos na primeira parte, como a dos muçulmanos sob dominação cristã, impropriamente conhecidos ao longo de toda a Idade Média portuguesa por *mouros* e hoje, por influência castelhana, também chamados *mudéjares*, que serão analisados na segunda parte.

OS MOÇÁRABES PORTUGUESES

A conquista muçulmana da Península Ibérica e o estatuto social dos cristãos

A invasão e conquista muçulmanas da Península Ibérica foram fulminantes. A rapidez das operações deixou os Hispano-Romanos e os Visigodos desorientados e quase paralisados durante alguns decénios. Em cerca de apenas cinco anos (711-716), os Berbero-Árabes conseguiram controlar todo o território hispânico, à excepção de um pequeno reduto asturiano, na cadeia montanhosa dos Picos da Europa, e de pequenas bolsas demográficas entrincheiradas nos Pireneus.

Ainda hoje, à distância de mais de onze séculos e meio, ficamos impressionados com a rapidez da conquista muçulmana da Hispânia. Ela ficou a dever-se, em primeiro lugar, ao dinamismo da *jihâd*, termo que significa o esforço, a luta espiritual do homem contra as paixões e as forças do mal, incarnadas pelo demónio[2], mas que passou, posteriormente, a significar a

guerra santa, isto é, a guerra desencadeada pelos muçulmanos contra os infiéis, para os subjugar ou obrigar a abraçar o Islão[3].

A conquista da Hispânia não ficou a dever-se apenas ao dinamismo religioso islâmico, filho da *jihâd*. Só um apoio muito comprometido de forças oriundas do seio da comunidade hispano-romana e visigoda permite compreender um colapso tão rápido e estrondoso. De entre essas forças salientamos as seguintes:

— o exagerado compromisso existente entre a Igreja e o poder político tornou cada um solidário das vicissitudes do outro. Perante um ataque vindo do exterior, com a conivência de forças internas, nem a Igreja teve força moral suficiente para denunciar e travar os dislates dos membros traidores, oriundos das fileiras da nobreza visigodo-vitizana, nem os partidários hispano-romanos de Rodrigo conseguiram atrair para o seu lado as forças clericais, para, unidos, impedirem a entrada do inimigo comum. Houve nobres e eclesiásticos que se colocaram activamente ao lado do exército invasor;

— a débil implantação do cristianismo em certas zonas da Hispânia facilitou a adesão dos nativos à nova religião;

— os antigos invasores visigodos, em convivência político-social diária com os Hispano-Romanos, assimilaram, juntamente com a cultura, os efeitos negativos do abrandamento dos costumes e do amolecimento das virtudes militares que, em séculos anteriores, lhes haviam garantido a força. O exército hispânico enfermava cada vez mais dos vícios que outrora tinham provocado a ruína do Império Romano;

— o descontentamento generalizado do povo, penalizado pelo peso cada vez mais insuportável dos impostos a que estava sujeito, levava-o a anelar a libertação, de qualquer parte que ela viesse;

— o sistema de eleição dos monarcas constituía um perigo para aquele povo, cujo civismo democrático não era muito forte. A luta de morte que separou vitizanos e rodriguistas foi apenas um breve episódio de um contexto político bem mais alargado[4];

— uma terceira força, marginalizada e acorrentada durante séculos por medidas legais adversas, sonhava com uma mudança, que dificilmente poderia ser para pior. Referimo-nos aos judeus, que viram na possível reviravolta política uma hipótese de melhorar a sua situação, com um pequeno risco de a agravarem ainda mais;

— a aspiração dos servos e escravos à libertação era cada vez mais acentuada;

— a participação activa dos filhos de Vitiza e de Julião que, por razões de ordem política, se puseram ao serviço dos invasores, foi decisiva;

— os posteriores casamentos de Abdelaziz com a viúva de Rodrigo, e de Munuza, valido das Astúrias, com uma irmã de Pelágio, imobilizaram ou atraíram mesmo para o lado dos invasores grupos sociais de grande influência sobre as populações.

Muitos hispano-romanos e visigodos, entre os quais sobressaíram eclesiásticos, não querendo converter-se ao islamismo, nem sujeitar-se aos invasores, abandonaram as suas terras e refugiaram-se no reino merovíngio, na Itália e no Norte da Península, isto é, nas Astúrias e na Vascónia, onde reforçaram a resistência contra os muçulmanos, contribuindo, assim, para o início da Reconquista hispânica. As crónicas de 741 e 754 fazem-se eco das violências que provocaram essa debandada. Os estratos mais baixos da população, demasiado explorados durante a dominação romana e visigótica, adaptaram-se mais facilmente à nova situação.

O substrato demográfico indígena, embora politicamente dominado, foi sempre mais numeroso do que as minorias berbero-árabes. Segundo Cláudio Sánchez Albornoz, o total dos orientais que entraram na Península Ibérica e se disseminaram entre os milhões de hispanos que nela habitavam não ultrapassou os 30 000. Mesmo que tivessem sido 150 000 ou 200 000 os guerreiros árabes e berberes que a invadiram, durante o século VIII, como pretende, talvez exageradamente, P. Guichard, o total dos invasores não teria passado de uma acentuada minoria em relação aos autóctones[5].

Normalmente, os árabes conquistadores não impunham o islamismo aos povos que consideravam detentores da revelação divina, a que chamavam «gentes do Livro» (*ahl al-Kitâb*). Mediante condições previamente negociadas,

os cristãos, os judeus e os zoroastristas podiam continuar a praticar livremente as respectivas religiões.

Ao ser dominada pelos muçulmanos, a população hispânica cindiu-se em três grandes grupos:

— os que aceitaram a conversão ao islamismo que, de acordo com a lei alcorânica[6], era normalmente proposta antes do ataque, ingressaram na comunidade islâmica (*umma*) e passaram a usufruir, ao menos teoricamente, dos direitos e prerrogativas atribuídos aos respectivos crentes. Eram os chamados *musalima ou muladî-s* (*muwalladun*; sing. *muwallad*) ou adoptados, que os cristãos consideravam e apelidavam frequentemente de *renegados*. Quantitativamente numerosos, alguns chegaram a ocupar lugares de relevo na sociedade e tornaram-se mediadores culturais entre os invasores e os moçárabes[7];

— os cristãos que não aceitavam o convite à conversão ao islamismo e que não assinavam o respectivo pacto de rendição eram submetidos pela força (*anwatan*), que podia ir até à destruição das suas muralhas, enquanto os seus templos eram derrubados ou convertidos em mesquitas. Privados dos seus bens, podiam continuar a tratar as terras, mas como simples arrendatários e sempre na contingência de serem expulsos;

— os que, voluntariamente ou por exigência das circunstâncias, se sujeitavam à dominação islâmica, negociavam a liberdade com um pacto individual (*sulh*) ou colectivo (*ᶜahd*). Esse pacto permitia-lhes continuar na posse dos seus bens e gozar de uma certa autonomia jurídica e religiosa, proporcional ao grau de submissão negociado e à maior ou menor tolerância dos chefes locais. As crónicas hispânicas medievais consideram esta situação generalizada, sobretudo no Centro e no Norte da Península Ibérica. Umas aprovam-na; outras reprovam-na e acusam de traição aqueles que a aceitam.

Os cronistas árabes denominaram os cristãos submetidos por pacto aos muçulmanos *muᶜahidûn* (os que assinaram um pacto)[8], ou *ḏimmî-s* (tributários). Com o tempo, na Hispânia muçulmana, o primeiro termo ficou reservado para os cristãos e o segundo para os judeus. Os documentos latinos, castelhanos e portugueses medievais designam-nos por *moçárabes*, palavra que vem do árabe *musta'rab* (*tornado árabe*), para significar os cristãos que, não tendo abdicado da sua fé, aceitaram viver sob o domínio islâmico[9].

Entre as cidades que se submeteram aos muçulmanos mediante um pacto prévio contam-se Lisboa, em Portugal; e Mérida, Toledo, Lérida, Pamplona, Carmona, Córdova, Sevilha e Múrcia, na Espanha. Os textos desses pactos perderam-se quase todos. Conservaram-se e tornaram-se célebres o assinado em 713 pelo filho de Muça, ᶜAbd al-ᶜAzîz Ibn Mûçâ, com o chefe godo de Múrcia, Teodomiro[10], e um excerto do de Toledo[11].

Apesar de terem sido dominadas pela força, Santarém, Coimbra e Seia acabaram por assinar com Muça um pacto de coexistência pacífica, cujas cláusulas deveriam ser ainda mais vantajosas que as dos conhecidos pactos de Toledo e Múrcia, pois os cristãos continuaram na posse dos seus bens e isentos do imposto predial ou *caraje*[12]. Apesar do clima de insegurança que se estabeleceu a partir das incursões de Afonso I das Astúrias, foram muitos os cristãos que permaneceram na região de Entre Douro e Mondego.

Com a conquista de Coimbra por Afonso III, em 878, os moçárabes começaram a gozar de um estatuto mais favorável, ainda que provisório, pois as lutas entre cristãos e muçulmanos continuaram a assolar a região, com repetidos avanços e recuos. Em 987, a cidade foi retomada por Almançor, para só em 1064 ser definitivamente reconquistada por Fernando Magno, na sequência de Seia (em 1055), Lamego (1058) e Viseu (1057).

Os moçárabes eram vítimas de muitas outras vexações discriminatórias. Assim, por exigência dos pactos realizados com os muçulmanos dominadores, eram obrigados a dar hospedagem gratuita nas suas igrejas e casas, durante três dias e três noites, aos viandantes muçulmanos. Os cristãos não podiam vestir nem calçar como os muçulmanos; tinham de rapar só a parte anterior da cabeça; era-lhes vedado andar de cavalo; podiam deslocar-se apenas de mula ou de burro, desprovidos de selins e de estribos, e viajar com os dois pés pen-

dentes para o mesmo lado do animal; não podiam andar munidos de espada, nem fabricar ou utilizar armas.

Sob o ponto de vista administrativo, os moçárabes gozavam de uma relativa autonomia, na medida em que lhes era permitido serem governados por leis e chefes por eles escolhidos.

Vivendo normalmente em espaços próprios, separados das comunidades islâmicas, os moçárabes eram governados e protegidos por um *comes (qûmîs)*, por eles eleito[13] mas nomeado pelo poder central muçulmano, de quem dependia. O *comes* era secundado por um *exceptor* ou cobrador de impostos, que recebia a *jizia* a que os *dimmî-s* estavam sujeitos, e por um *censor ou qâdî l-nasârâ* (juiz dos cristãos), que os julgava nos litígios internos, de acordo com o direito visigótico, compendiado no *Liber Judicum*, mais tarde chamado *Foro juzgo*. Os conflitos entre muçulmanos e cristãos eram julgados pelo *qâdî* encarregado da polícia *(churta)*, chamado *zavalmedina* ou prefeito da cidade. O mesmo acontecia com os litígios entre cristãos, quando uma ou ambas as partes o exigiam. Os cristãos exerciam ainda outros cargos, que foram conservados, com a respectiva denominação muçulmana, pela administração cristã, após a Reconquista. Entre eles, o *almoxarife*, ou intendente da fazenda; o *almotacé* ou fiel de pesos e medidas; o *alarife* ou perito de construções.

Alguns cristãos exerciam cargos importantes na burocracia emiral e califal e no próprio exército árabe, como nos descrevem documentos da época, nomeadamente os referentes a Córdova[14].

No decurso da dominação árabe e berbere da Península Ibérica, não foi fácil a convivência de cristãos e muçulmanos. Aos historiadores que, ainda hoje, na sequência das posições assumidas por Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz e Américo Castro, proclamam a exemplaridade da coabitação pacífica dos povos das *religiões do Livro* em terras de Al-Andaluz, temos de recordar que o aparente passivismo com que a Península Ibérica se submeteu à dominação islâmica não foi, certamente, sinónimo de paz, nem de aceitação incondicional dos dominadores.

Os cronistas do século VIII caracterizaram a paz instaurada pelos muçulmanos na Península Ibérica como uma paz fraudulenta (*pax fraudifica*). O redactor moçárabe da *Crónica de 754* dá-nos conta das devastações e atrocidades que os árabes semearam à sua passagem, desde a România, isto é, o Império Bizantino, com a destruição total de cidades, como Pérgamo, até à Hispânia, onde, com a «espada, a fome e o cativeiro [*gladio, fame et captivitate*], deixaram a desolação»[15].

Em abono da veracidade dos cronistas do século VIII, que foram testemunhas oculares da implantação do islamismo na Península Ibérica, devemos evocar as próprias fontes árabes, certamente insuspeitas. Elas descrevem, com um realismo não inferior ao dos cristãos, os atropelos e atrocidades então cometidas[16].

Apesar das pressões que levaram muitos cristãos a converter-se à fé islâmica, a comunidade moçárabe resistiu e sobreviveu religiosa, linguística e culturalmente, apesar da tentativa de absorção por parte dos muçulmanos[17].

Por detrás da aparente serenidade com que acatavam a ingente exploração tributária e a marginalização a que se viam reduzidos, na periferia das cidades e nos campos, os moçárabes alimentavam pacientemente, ao longo de gerações, o veemente anseio de libertação e levantavam-se em armas cada vez que as conjunturas políticas o permitiam e aconselhavam.

Estatuto económico

SE OS CUSTOS DE ORDEM RELIGIOSA e social eram pesados para os cristãos e judeus *(ahl al-dimma)*, mais o eram os de ordem económica. Relegados pelos invasores para os meios rurais, os moçárabes viram-se obrigados a trabalhar nas suas antigas terras, mas em proveito dos novos donos, que os oneravam com pesados impostos. Por exigência da lei alcorânica[18], eram obrigados a pagar duas espécies de impostos: a *jízia* ou capitação e o *caraje* (*harâj*).

A jízia era uma contribuição imposta a cada cristão e devia ser paga no fim de cada mês lunar[19]. O seu quantitativo variava de acordo com as respectivas posses: quarenta e oito *dirhems* para os ricos, vinte e quatro para a classe média e doze para os que viviam do trabalho manual[20]. Com o seu pagamento, era-lhes garantida a liberdade religiosa concedida pelo Alcorão às «gentes

do Livro» *(ahl al-kitâb)*. Dela estavam isentos os idosos, as mulheres, as crianças, os inválidos, os pedintes, os doentes, os loucos e os monges.

Apesar dos privilégios a que dava direito, a *jízia* era um mal a que obrigatoriamente deviam sujeitar-se os cristãos. O próprio ritual do pagamento visava humilhar os contribuintes e induzi-los a renegar a religião cristã. De pé e publicamente, o cristão depositava o imposto nas mãos do recebedor que, por sua vez, o entregava ao senhor, solenemente instalado numa poltrona. Depois, o senhor, seguido normalmente pelos muçulmanos presentes, agarrava o cristão pelo pescoço e exclamava, em tom sarcástico: «o *dimmî*, inimigo de Alá, paga a *jízia*»[21].

O *caraje* era um imposto a que também estavam sujeitos os muçulmanos. Incidia sobre os rendimentos dos bens prediais ou territoriais, de que devia ser entregue ao Estado uma certa percentagem, que podia ir até 20 %. O seu pagamento, a que os habitantes da Península já estavam habituados desde a época romana, garantia aos contribuintes a posse das suas propriedades e, consequentemente, uma relativa autonomia económica.

O quantitativo dos impostos variava de acordo com a natureza dos pactos e ainda com as alterações, por vezes unilaterais, a que estavam sujeitos, desde o início da dominação muçulmana. Tudo dependia do instável condicionalismo socioeconómico e da vontade dos chefes locais. A *Crónica moçárabe*, de 754, dava-nos já conta desse fenómeno e das reacções de quantos por ele eram penalizados[22].

A situação dos cristãos que viviam sob o domínio islâmico variava, pois, segundo as épocas e lugares, e pode ser caracterizada como uma tolerância discriminatória.

Liberdade religiosa

A liberdade de que gozavam os cristãos que viviam sob a dominação islâmica era muito condicionada por imposições e restrições de ordem social, religiosa e económica, altamente discriminatórias. Os pactos assinados entre Maomé e os cristãos da Arábia e da Síria[23] assinalavam já essa situação, que viria a agravar-se com o tempo, principalmente na Península Ibérica.

De acordo com a letra e o espírito dos pactos, não era permitido aos cristãos ostentar a cruz nas igrejas nem pregar, ensinar e realizar procissões ou outras manifestações religiosas fora delas; não podiam tocar os sinos; nos funerais e outras cerimónias religiosas eram obrigados a rezar em voz baixa, sempre que estivesse presente algum muçulmano; os defuntos cristãos tinham de levar o rosto coberto e ser sepultados em cemitérios próprios; a linguagem dos cristãos era controlada, pois não podiam utilizar nomes, palavras ou expressões muçulmanas[24], nem proclamar verdades da sua fé, como a divindade de Cristo e a Santíssima Trindade, sempre que se opunham ao Alcorão; não lhes era permitido presidir a reuniões em que participassem muçulmanos, nem sentar-se, quando estes estavam de pé; não lhes era permitido ter criadas ou escravas muçulmanas; os cristãos podiam converter-se ao islamismo, mas se um muçulmano optasse pelo cristianismo era automaticamente morto; as mulheres cristãs que casassem com muçulmanos eram obrigadas a abraçar a fé islâmica.

Os moçárabes da Península Ibérica viviam, normalmente, agrupados em comunidades, das quais as mais importantes foram as de Toledo, Córdova, Sevilha e Mérida. Algumas dioceses do futuro território português continuaram activas. Entre elas, as de Lisboa e Coimbra, até à reconquista, e a de Santa Maria al Garb (Oxónoba) até à invasão almóada, em 1147[25]. A situação da diocese de Braga não é muito clara até à reconquista definitiva, por Fernando Magno. Sabe-se que teve vários bispos, residentes nas Astúrias, e que Afonso, *o Casto*, colocou a cidade de Braga sob a dependência do bispo de Lugo. Lamego teve bispos próprios até finais do século x, pois conhecem-se documentos por eles assinados. Viseu também teve bispos ao longo do século x e primeira metade do seguinte. Conhecem-se os nomes de vários bispos do Porto durante a dominação islâmica, ainda que se desconheçam a respectiva cronologia, a actividade desenvolvida e a situação em relação à residência[26].

Igual incerteza histórica reina sobre a situação dos mosteiros do Ocidente peninsular ao longo dos séculos de dominação do Crescente. Passada a agitação dos primeiros tempos, muitos deles refizeram a sua normalidade. A partir de meados

Cálice e patena moçárabes, final do século X (Braga, Tesouro da Sé).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ /ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

do século IX, sobretudo nas regiões do Porto e Coimbra, é nos mosteiros que muitos cristãos encontram o local apropriado para se consagrarem a Deus e que os moçárabes das vizinhanças vão alimentar a sua fé. Entre outros, há conhecimento do funcionamento dos mosteiros de Cete, Lavra, Crestuma, Lorvão, Vacariça, Guimarães, São Miguel de Riba Paiva, Vairão, Moreira e Pedroso[27].

Apesar do optimismo com que é normalmente referida a situação dos cristãos hispânicos do período pré-almóada, devemos salientar que eram muitas as dificuldades que lhes cerceavam a liberdade religiosa. Nem outra coisa era de esperar, se pensarmos que os bispos instituídos após a invasão, ainda que designados pelas comunidades cristãs, ficavam sujeitos à aprovação dos monarcas muçulmanos, que não quiseram abdicar deste e de outros privilégios, herdados dos seus predecessores visigodos. Daí a subserviência de alguns deles. O controlo da Igreja moçárabe tornava-se ainda mais cerrado pelo facto de os concílios serem convocados pelos sultões.

Aos cristãos era assegurada a liberdade de culto, mas só dentro das igrejas já existentes na altura da invasão. Tal como as casas de habitação e os mosteiros cristãos, as igrejas situavam-se normalmente fora da *madina*. Os cristãos não podiam construir novos templos dentro das cidades, nem reconstruir os que se arruinavam. Muitos deles foram convertidos em mesquitas[28].

Uma das mais importantes manifestações da vitalidade religiosa foi o culto dos santos, que continuou aceso e perdurou durante toda a dominação islâmica no território peninsular que mais tarde havia de ser o de Portugal.

Segundo Idrisi (século XII), a Igreja de São Vicente permaneceu inalterada desde o tempo do domínio cristão visigótico e tornou-se muito importante durante a dominação islâmica, pelo facto de ter recolhido os restos mortais do mártir São Vicente quando, perseguidos ferozmente pelo emir Abderramão I (755-788), os cristãos de Valência aí se refugiaram com as relíquias, razão pela qual o local veio a receber o nome de cabo de São Vicente. A Igreja do Corvo (*Kanisat al-Gurab*)[29], nome pelo qual era conhecido o referido

templo durante o tempo da dominação islâmica, tornou-se um importante centro de peregrinações dos cristãos de Al-Andaluz.

Um moçárabe, mestre Estêvão, chantre da Sé de Lisboa, relata a transladação das relíquias do santo para Lisboa, realizada por D. Afonso Henriques[30]. A *Crónica do mouro Rasis* refere também esse acontecimento[31], enquanto D. Dinis, Zurara e D. Duarte se referem ao culto do santo.

As peregrinações a Santa Maria de Faro começaram a ter grande projecção durante o governo dos Banû Harûn, no século XI[32]. Foi por essa altura que a cidade deixou de ser conhecida pela designação romana de Ossónoba para tomar a de Santa Maria, o que exprime bem a força religiosa e social dos moçárabes na região. Afonso X de Castela recolhe, em uma das *Cantigas de Santa Maria*, os ecos da devoção que os moçárabes nutriam por Santa Maria de Faro, cuja imagem remontava já ao tempo dos Visigodos[33].

A importância religiosa de que se revestiram São Vicente e Santa Maria de Faro, juntamente com Huelva, durante a dominação islâmica, levaram Christophe Picard a considerar esta zona do Gharb Al-Andaluz como «um dos grandes santuários do cristianismo» daqueles tempos[34].

Em Lisboa, além de São Vicente, os moçárabes veneravam os mártires, Justa, Máximo e Veríssimo, cujas actas de martírio remontam ao século X[35]. Osberno evoca essa devoção, recebida da época pré-islâmica, e a destruição, pelos mouros, da igreja a eles dedicada[36]. É natural que os cristãos, emigrados no tempo da conquista ou posteriormente, tenham levado consigo esse culto e o tenham comunicado às populações que os acolheram.

Tal como em Faro, São Vicente, Lisboa e Évora, os moçárabes de outras terras e regiões veneravam os seus santos, transmitindo o respectivo culto às populações da Reconquista. Assim, *Sanbras* (São Brás de Alportel) venerava o

Capitel de pilastra moçárabe pertencente à Igreja de São Frutuoso de Montélios, século XI (Braga, Igreja de São Jerónimo do Real).

Foto: Divisão de Documentação Fotográfica/ /Instituto Português de Museus/Arnaldo Soares.

◁ Selo do concelho de Lisboa, representando a veneração das relíquias de São Vicente, século XIV (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

Foto: José António Silva.

◁ Interior da igreja de Idanha-a-Velha.

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

santo que lhe dera o nome; Évora, São Manços[37]; Beja, São Sisenando; e Santarém, Santa Iria. Outros santos venerados pelos moçárabes, em diferentes regiões, eram Santa Comba, São Paio e São Mamede[38].

A tolerância que inicialmente caracterizara os muçulmanos de Al-Andaluz foi desaparecendo cada vez mais. A partir do final do século X e, sobretudo, das invasões almorávida e almóada, passou a ser uma pálida sombra daquilo que fora antes. Mosteiros e igrejas, inicialmente pujantes, acabaram por soçobrar ante as violências anticristãs dos muçulmanos. Assim, o Mosteiro de São Vicente, em Sagres, importante centro de peregrinação para os cristãos de Al-Andaluz, deve ter sido destruído por um grupo de almorávidas que chacinou parte da população e levou cativa outra parte, sem, no entanto, terem destruído o túmulo do santo[39]. Yaqub Almançor declarava orgulhosamente não ter deixado de pé nenhuma igreja nem sinagoga.

As perseguições, o isolamento nos campos ou nos bairros periféricos das cidades e a marginalização social, económica e religiosa a que estavam sujeitos levava muitos moçárabes a emigrar para o Norte cristão.

Muitos monges do Sul, ao verem destruídos ou ameaçados os seus mosteiros, foram fundar outros no Norte, influenciando com a sua cultura e com os arabismos do seu romanço moçarábico, como lhe chama Leite de Vasconcelos, as populações das vizinhanças. O conhecimento da língua e cultura árabes irá permitir a tradução de obras para latim. Há notícias de monges emigrantes, como o abade Ranulfo que, no final do século X, fugiu às investidas de Almançor e foi fixar-se em Paço de Sousa, e o abade Tudeildus, que se recolheu no mosteiro de Leça, junto do Porto[40].

O processo de repovoamento da Península Ibérica mostra-nos também que muitos monges emigraram de Al-Andaluz para os reinos cristãos do Norte. Por vezes, emigraram comunidades inteiras.

Não foi fácil o encontro da cristandade do Norte, profundamente influenciada pela França, com os moçárabes. Paralelamente à estabilização política, houve a preocupação de restaurar as dioceses do território recém-conquistado e insuflar nos mosteiros de tradição visigótica o espírito reformador de Cluny e Cister, bem como a observância agostiniana de São Rufo de Avinhão, que foi implantada em Santa Cruz de Coimbra. Isso implicava a substituição do rito visigótico-moçárabe pelo romano.

O longo e conflituoso processo da introdução do rito romano na Península Ibérica documenta eloquentemente as lutas então travadas. Os moçárabes eram detentores do rito visigótico, de que se consideravam os fiéis depositários, razão porque tomou o nome de rito moçárabe. Por isso, recusavam-se a aceitar a liturgia romana, veiculada pelos cristãos reconquistadores do Norte e que Afonso VI havia imposto ao reino de Leão, em 1080.

Tal como anteriormente os moçárabes de Toledo, também os de Coimbra, aquando da reconquista, em 1064, liderados pelo moçárabe Sisnando, lutaram contra as imposições do Norte. O apego às suas tradições, conotadas com o islamismo, custou-lhes a acusação de traidores. Graças a Sisnando, foram restauradas, reactivadas e construídas muitas igrejas e entregues, algumas delas, a clérigos emigrados de Al-Andaluz. No bispo D. Paterno, transferido da Sé de Tortosa, encontrou Sisnando um precioso colaborador na empresa comum de restabelecer na região os poderes civil e religioso do reino de Leão, mas com um forte colorido moçarábico.

Só após a morte de Sisnando (1092) foi possível nomear um bispo de rito romano, Crescónio de Tui. Graças aos seus esforços e aos do sucessor, D. Gonçalo Pais de Paiva, foram vencidas as últimas resistências moçárabes e levada a cabo a reforma litúrgica[41].

Foi impressionante o movimento de reconversão monástica que acompanhou a formação do Condado Portucalense. Os mosteiros de tradição visigótica, masculinos, femininos ou dúplices, trocaram a Regra de São Frutuoso ou *Regula Communis* pela de Cluny e, posteriormente, a partir de 1143-1144, com a afiliação do Mosteiro de São João de Tarouca a Claraval e a fundação do Mosteiro de Alcobaça, pela de Cister. Algumas comunidades, como a de Fiães, adoptaram, sucessivamente, os hábitos preto e branco.

A vida cultural

A conquista da Península Ibérica pelos muçulmanos provocou o estancamento progressivo da florescente cultura cristã aí implantada, cultura que se havia formado através da confluência da cultura clássica com as culturas visigótica e suévica, caldeadas pela seiva revitalizadora da mensagem cristã. A cultura hispano-árabe, em que se inscreve a luso-árabe, formou-se lentamente, a partir do encontro desse substrato inicial ibérico com elementos culturais árabes e berberes. Por isso, não é uma cultura árabe, no sentido original da palavra, nem hispânica, mas participa das duas componentes, razão por que deve chamar-se hispano-árabe.

A islamização em profundidade só viria a realizar-se a partir de meados do século IX, com Abderramão II (822-853). Este califa aproveitou-se da crise abácida de Bagdade para atrair à Hispânia sábios e artistas orientais. Enviou emissários através do Egipto, do Iraque e de outros países muçulmanos, à procura de livros; ordenou a cópia de manuscritos e formou uma biblioteca que atingiu proporções gigantescas. Diz-se que chegou a integrar 400 000 volumes, numa época em que as congéneres dos principais centros culturais do Ocidente latino não ultrapassavam as poucas centenas.

O período mais intenso da arabização da Península Ibérica coincidiu com o movimento da Reconquista, que atingiu o apogeu ao longo dos séculos XII e XIII.

A divisão do antigo povo hispânico em dois grupos social, política e religiosamente distintos provocou uma diversificação cada vez mais acentuada das respectivas culturas:

— os *muladí-s*, ao assumirem a religião islâmica, acabaram por assumir também, ainda que lentamente, o estatuto cultural dos outros muçulmanos[42];

— os moçárabes, na medida em que viviam socialmente marginalizados em relação aos muçulmanos dominadores e rejeitavam a religião islâmica, que era o principal suporte da respectiva cultura, foram muito menos influenciados por esta.

A língua e a cultura dos moçárabes, apesar de se deixarem gradualmente contaminar pelo árabe, mantiveram sempre ligações directas com o latim, sobretudo através da liturgia cristã e dos contactos com a Bíblia, com os escritos dos autores cristãos anteriores à conquista islâmica e com os dos seus contemporâneos de além-Pireneus.

A avaliar pelas obras dos moçárabes de Córdova do século IX (Speraindeo, Eulógio, Paulo Álvaro, Sansão e Leovigildo), as grandes obras da cultura clássica e cristã eram conhecidas na Península Ibérica. Como não podia deixar de ser, a Bíblia ocupava o lugar cimeiro.

O segundo lugar cabe à literatura dos Padres e Doutores da Igreja, de que os mais citados eram Santo Agostinho, Santo Ambrósio, Santo Atanásio, São Jerónimo, Santo Hilário e, ainda, Orígenes, Tertuliano e São João Crisóstomo. Dos autores hispânicos, os preferidos eram Santo Isidoro de Sevilha, São Bráulio, Santo Ildefonso, São Julião e Taio.

Também aparecem frequentemente citados os autores clássicos, principalmente Cícero, Virgílio, Catão, Horácio, Juvenal, Lucano, Quintiliano e Porfírio. A utilização desses autores não significa que os moçárabes deles se servissem acriticamente. Pelo contrário, são frequentes as investidas, principalmente de Paulo Álvaro, contra a petulância formal e os erros doutrinais de que os autores pagãos eram portadores[43].

Hoje é já pacificamente aceite a tese de que, durante os primeiros tempos da dominação islâmica da Península Ibérica, os moçárabes e os *muladî-s* eram detentores de uma cultura muito mais elevada do que a dos anteriores invasores. Estes eram, na sua maioria, berberes, isto é, pastores do Alto Atlas, e beduínos do deserto, familiarizados com os trabalhos duros do campo e das armas e, por isso, alheios às actividades do espírito.

Conhecedores do latim e da cultura visigótica e mantendo frequentes contactos com os seus irmãos de religião de além-Pirenéus, os moçárabes, ao aprenderem a língua árabe, passaram a ocupar uma situação de vantagem cultural sobre os invasores[44]. Por sua vez, os *muladî-s*, porque religiosa e socialmente mais próximos dos dominadores, contribuíram ainda mais decisivamente para o esplendor da cultura muçulmana, conferindo-lhe um matiz local, que veio a constituir a diferença cultural específica da variante hispano-árabe. O elemento mais estruturante e especificante da originalidade da cultura hispano-árabe, quando comparada com a cultura árabe oriental, foi, certamente, o contributo cultural do Ocidente cristão[45].

Com o tempo, a dialéctica da separação social e religiosa dos dominadores e dominados provocou uma crescente inversão da relação cultural das duas comunidades religiosas hispânicas, com vantagem para a islâmica. E isto por duas razões, entre outras:

— os hispano-muçulmanos, em contacto directo com os seus irmãos do Oriente, já detentores dos legados culturais greco-romano, sírio, persa, egípcio e outros, não pararam de progredir culturalmente, até atingirem o apogeu no século X;

— os moçárabes, separados do resto da Cristandade, perderam gradualmente o contacto com as raízes culturais cristãs, o que provocou, por um lado, um gradual definhamento da sua cultura original e, por outro, uma crescente arabização. Em meados do século IX, Paulo Álvaro de Córdova registava e lamentava já, e duramente, esse fenómeno[46].

Tal como no resto da Europa, até ao século XII, também na Península Ibérica, durante os séculos da dominação islâmica, foram os mosteiros os mais lídimos representantes e promotores da cultura. As escolas dos mosteiros foram as melhores cidadelas da cultura cristã na Hispânia. Só Córdova e os seus arredores tinham quinze. Em Portugal, tiveram muita importância, na região coimbrã, os de Lorvão e da Vacariça.

Pelos escritos de Santo Eulógio e de Paulo Álvaro, sabemos que as ciências, as artes liberais e a teologia eram ensinadas nas escolas das igrejas cristãs e dos mosteiros de Córdova, frequentadas não apenas por jovens da região, mas também por gentes vindas de toda a Península, incluindo o território que havia de ser português, como foi o caso de São Sisenando de Beja, que estudou na Igreja de São Zoilo.

Ao serem incorporados nos novos reinos cristãos, os moçárabes levaram consigo e transmitiram aos seus irmãos na fé o legado da cultura haurida junto dos muçulmanos, influenciando assim a vida económica, militar, administrativa, judicial, literária e artística da época. Formados em Al-Andaluz, os

moçárabes restituíam ao Ocidente a sua cultura, mas transformada e revitalizada pelas influências hispano-árabes.

No processo da Reconquista, os moçárabes estabeleceram ou estreitaram os laços étnicos, culturais e religiosos dos novos reinos cristãos com o passado romano-visigótico comum, insuflando-lhes alguns dos matizes civilizacionais hispano-árabes, que haviam moldado o seu perfil durante o tempo de convivência com os muçulmanos.

Mas não podemos exagerar o peso da influência moçárabe nos reinos da Reconquista. Em muitos casos, até a própria memória desapareceu quase por completo, deixando ténues rastos no vocabulário toponímico e onomástico. Isto compreende-se se pensarmos que os moçárabes do Sul foram acolhidos com muitas reservas pelos conquistadores, quando não eram massacrados ou reduzidos à escravidão ou ao cativeiro, como se pode documentar, em relação ao território português, com os cristãos que Ordonho II levou consigo para as Astúrias, quando atacou, saqueou e quase destruiu Évora, no ano de 913[47]; com o assassinato do bispo moçárabe de Lisboa, perpetrado pelos próprios reconquistadores cristãos; e com os moçárabes da região de Lisboa, que D. Afonso Henriques reduziu à escravidão. Foi contra esta medida que se insurgiu São Teotónio, prior do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, quando interpelou duramente D. Afonso Henriques e seus homens por terem arrastado consigo para Coimbra, como cativos e escravos, mais de um milhar de moçárabes. O enérgico prior obrigou o rei a conceder-lhes a liberdade e ofereceu-lhes pousada nas dependências do mosteiro[48].

À medida que as terras do Norte iam sendo conquistadas, coube aos mosteiros e às catedrais restauradas a tarefa de recuperar a cultura visigótica, que havia sobrevivido nas zonas menos controladas pelos muçulmanos.

Há, pois, que relativizar, simultaneamente, tanto a posição unilateral daqueles que subestimam o contributo hispano-árabe para a formação idiossincrática dos povos português e espanhol, como a daqueles que exageram a dimensão desse contributo, acusando o Norte reconquistador de ter imposto violentamente ao Sul não apenas a religião cristã mas também os cânones culturais importados de além-Pireneus. Estão no primeiro caso, entre outros, Alexandre Herculano[49] e Sánchez Albornoz[50], e no segundo Borges Coelho[51] e Cláudio Torres[52].

A religião, a língua e a cultura hispânicas são, fundamental e respectivamente, cristã, latina e romana, matizadas por intervenções de outros povos, como os Germânicos, os Semitas (árabes e judeus) e os Francos, que contribuíram também muito positivamente para a identidade hispânica, frente a outras identidades, que tiveram diferentes origens e intervenientes etnoculturais, linguísticos e religiosos.

A marca civilizacional árabe de que os moçárabes eram portadores não foi sempre tolerada pelos reis e cristãos do Norte, que algumas vezes os rejeitaram ostensivamente. Também tem que ver com essa marca e com a herança visigótica a peculiar vivência da liturgia, que levou os moçárabes a resistirem tenazmente à introdução do rito romano, que acabou por ser imposto na Península Ibérica.

MOUROS

A Reconquista cristã da Península Ibérica e o estatuto social dos mouros

A Reconquista foi o movimento histórico responsável pela recuperação cristã do espaço hispânico, iniciado por um pequeno grupo de ástures, acantonados nos Picos da Europa. Liderados por Pelágio e apoiados por alguns nobres visigodos, esses homens do Norte resistiram denodadamente contra as forças islâmicas, que em vão tentaram ultimar a conquista integral da Península Ibérica.

De início, tratava-se de uma luta de sobrevivência contra os exércitos berberes e siro-árabes, sem qualquer conotação nacionalista ou cristã, como se depreende da leitura das crónicas hispânicas de 741 e 754, respectivamente conhecidas pelo nome de Bizantino-Árabe e Moçárabe. Só muito lentamente o crescente grupo de resistência assumiu como essencial à sua luta pela liberdade as dimensões étnico-política e religiosa, que contribuíram decisivamente

para dar consistência e continuidade ao movimento reconquistador. Coube às crónicas do ciclo de Afonso III de Leão (866-910) o mérito de explicitar e sublimar os objectivos de restauração nacionalista e religiosa que conferiram à luta a mística da Reconquista cristã. Chamamos a esse processo ideológico a «gotização» e cristianização da Reconquista[53].

Na arrancada militar que levou as forças asturo-leonesas até ao Douro, Afonso I (739-757) ermou e arrasou o território que separava este rio do rio Minho, no intuito de criar um espaço que servisse de barreira de protecção em relação aos muçulmanos, isto é, uma terra-de-ninguém, controlada pelos cristãos.

A Galiza, herdeira da antiga monarquia sueva, ficava assim dividida pelo rio Minho em duas zonas bem demarcadas: a do Norte, mais povoada, que herdaria o nome original; e a do Sul, em expansão na direcção do Mondego, que recebeu o nome inicialmente exclusivo do importante burgo que controlava a desembocadura do rio Douro e se aplicava já ao território adjacente: *Portucale* ou *Portugale*[54]. Esse nome passaria, doravante, a designar a região que viria a ser a *Terra Portucalense, Província Portucalense, Condado Portucalense*, ou simplesmente *Portucale*.

A região de Portucale, diferenciada do resto da Galiza pelo ermamento à que se viu sujeita durante mais de um século, adquiriu maior coesão com o repovoamento de que foi alvo durante os reinados de Ordonho I (850-866) e Afonso III (866-910). Este rei, aproveitando os conflitos dos *muladî-s* com os árabes, conseguiu alargar o seu domínio até à cidade do Mondego e repovoar, entre outras, as cidades de Braga, Porto, Viseu e Lamego[55].

Portugal detinha já uma certa individualidade geográfica, mas faltava-lhe a individualidade política. Esta, adquiri-la-ia apenas a partir do final do século XI, durante o reinado de Afonso VI.

Em 1096, talvez porque D. Raimundo não revelara força bastante para governar o extenso território que lhe havia sido confiado, ou porque não conseguia suster o ímpeto almorávida, ou porque D. Teresa, apesar de ilegítima, era a sua favorita, ou por todas estas razões juntas, Afonso VI retirou o governo de Portugal e de Coimbra a D. Raimundo para o entregar a D. Henrique. A partir do casamento com D. Teresa, em 13 de Fevereiro de 1099, D. Henrique passou a chamar-se conde, conferindo assim uma nova consistência jurídica ao território que governava.

Ao assumir a direcção do Condado Portucalense, D. Henrique apercebeu-se do alcance das pretensões dos arcebispos de Braga e Toledo à jurisdição metropolitana sobre o território situado entre o Cantábrico e o Douro. A luta pela configuração religiosa da nova realidade política arrastou-se, com altos e baixos para as duas partes. Só no reinado de D. Afonso Henriques conseguiria Braga impor o seu primado a todas as dioceses de Portugal, contribuindo assim, com a unidade eclesiástica, para a unidade política.

Portugal ficava dotado, a partir de então, das valências que o haviam de creditar como país independente e como um dos mais vigorosos motores da Reconquista peninsular: uma consciência nacional; uma idiossincrasia cristã; uma língua que mais e mais se individualizava e adaptava à expressão da alma lusitana; uma configuração geográfica ajustada à realidade político-religiosa; chefes políticos à medida do novo estado; uma determinação convergente de todas as forças estruturais e conjunturais no sentido de fazerem com que Portugal fosse e se afirmasse como nação independente.

Terminada a reconquista do seu território, com a tomada de Silves, Alvor e Albufeira, em 1249, Portugal sentia-se liberto do grande pesadelo que era o perigo islâmico a rondar as suas fronteiras, mas continuava a ser confrontado, no seu interior, com a mesma realidade, agora convertida em minoria étnico-religiosa, politicamente submissa. É da situação da comunidade minoritária islâmica e das suas relações com a comunidade maioritária cristã em terra portuguesa que passamos a ocupar-nos.

A situação dos muçulmanos em terras de cristãos, quer no Oriente quer no Ocidente, era análoga, *mutatis mutandis*, à dos cristãos sob dominação islâmica. Esta analogia verificava-se tanto no campo religioso como nos campos económico, social e político.

▷ *Santiago combatendo os mouros*, baixo-relevo da Igreja Matriz de Santiago do Cacém (século XIV).

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

No início da Reconquista cristã, os mouros vencidos que não conseguiam fugir eram sistematicamente passados ao fio da espada, ou reduzidos à escravidão. Muitos dos que escapavam acabavam por não resistir à desumanidade com que eram tratados[56].

Ordonho I (850-866) poupava as vidas dos civis, reduzindo-os à escravidão[57], e Afonso III estendeu essa prática aos inimigos, exigindo resgate pela sua libertação.

Fernando Magno, que se regia por princípios mais realistas, mais humanitários e mais consentâneos com as exigências da religião e ética cristãs, adoptou a política de poupar as vidas dos inimigos vencidos, ocupando-os em actividades economicamente rentáveis, ou servindo-se deles como moeda de venda ou de troca por cativos cristãos. Os mouros submetidos eram doados aos homens de guerra, como aconteceu após a reconquista de Seia (1055) e Viseu (1058), ou utilizados na construção de igrejas, como se verificou com os cativos de Lamego (1057), ou expulsos para terras de mouros, como aconteceu com os de Coimbra (1064)[58].

Foi essa a política seguida e desenvolvida por Afonso VI de Leão e Castela (1072-1109) e pelos reis portugueses, que apenas reduziam à escravidão aqueles que de maneira alguma acatavam a dominação cristã. Foi o que aconteceu durante a reconquista de Lisboa, em 1147, e de Alcácer do Sal, em 1217. Este princípio viria a ser consagrado pelas *Partidas* de Afonso X, *o Sábio*[59]. Mais do que por razões de ordem religiosa, essa atitude era ditada pelas leis gerais da guerra, de que, frequentemente, eram vítimas os próprios moçárabes, apesar de serem cristãos como os conquistadores.

Sabemos pelos forais do Sul de Portugal e por outros documentos que os mouros escravos eram comprados, vendidos, trocados, doados, legados em testamento, ou entregues como moeda, como se fossem meros animais ou coisas inanimadas[60].

Os senhores eram de tal maneira donos dos seus escravos que os podiam açoitar, mutilar, apedrejar, encadear e até queimar, sempre que lesassem os seus interesses. Só não podiam castrá-los ou matá-los. A lei obrigava os donos a pagar impostos, foros, dízimas e portagens e a responder pelos actos dos seus escravos[61]. Se um mouro fugisse, era-lhe cortado um pé[62]; se falsificasse moeda, era-lhe cortada uma mão[63]; se assaltasse uma igreja era queimado à porta da mesma[64].

Apesar da desumanidade de semelhantes leis e práticas, e talvez por causa delas, muitos mouros, com a conivência de cristãos, mouros forros ou judeus, fugiam aos seus senhores para outras terras ou para fora do reino. As retaliações contra os cúmplices não se faziam esperar por parte dos cristãos em geral e dos lesados, em especial.

D. Duarte, chocado com a «malícia e maldade» daqueles que colaboravam dolosamente na fuga dos escravos mouros, redigiu uma lei, posteriormente publicada e revalidada por D. Afonso V, em que penalizava duramente os infractores[65].

Os mouros escravos podiam alcançar a liberdade através de vários processos: pela fuga para o estrangeiro, principalmente para o Norte de África; pelo refúgio em determinados concelhos, como os de Freixo, Covilhã e Urros, que, para fazerem face à falta de mão-de-obra e de povoadores, lhes concediam a alforria[66]; pela conversão ao cristianismo, quando eram escravos de judeus; por carta de ingenuidade, passada pelos respectivos senhores; pelo resgate com dinheiro importado do estrangeiro; pelo escambo com cristãos cativos em terra de mouros.

O resgate e a troca de prisioneiros entre cristãos e muçulmanos foi uma prática implantada no Gharb, logo desde o início da Reconquista, com o beneplácito tanto das autoridades religiosas cristãs como islâmicas. As crónicas latinas e árabes fazem eco desse comércio[67]. Os cerca de 4000 muçulmanos e moçárabes levados cativos por Ordonho II aquando do saque e destruição de Évora, em 913, destinavam-se, na sua maioria, ao escambo com cristãos prisioneiros em Al-Andaluz e no Norte de África[68]. No século XII, a venda e troca de prisioneiros capturados na região entre Évora e Beja atingiu propor-

ções muito elevadas e constituiu uma fonte de receita semelhante à da pilhagem, como referem ainda os cronistas árabes Ibn Hayyân, Ibn Sâhib e Ibn 'Idârî. O mesmo fenómeno acontecia em relação aos portugueses caídos nas mãos dos muçulmanos. O facto de D. Afonso Henriques ter destinado o seu mais importante legado (10 000 morabitinos) ao resgate dos cristãos cativos é deveras esclarecedor[69]. O movimento de resgate e escambo de cativos era tão intenso na Idade Média que se institucionalizou a figura do alfaqueque, que era tanto o cristão que ia a terra de mouros, como o mouro que vinha a terra de cristãos libertar os respectivos cativos.

Muitos documentos da época atestam que os muçulmanos, mesmo os que se rendiam, eram expulsos das cidades conquistadas pelos cristãos. É isso que refere o sacerdote francês que presenciou a expulsão dos muçulmanos que viviam dentro e fora dos muros de Lisboa, na altura da reconquista[70].

Em tempos de paz, os que se sujeitavam aos conquistadores integravam-se, pouco a pouco, na população e constituíam um importante elemento de colonização. Os mouros forros gozavam então de uma especial protecção por parte dos monarcas. O foral dado por Afonso VI à cidade de Santarém, em 1095, mostra-nos claramente que os muçulmanos, que constituíam o grosso da população, continuavam a viver na cidade, tal como os judeus e os moçárabes, e eram protegidos pelo próprio rei[71]. Usufruíam de liberdade social e religiosa, continuavam na posse dos seus bens e podiam ausentar-se e regressar ao país. Em troca destes privilégios, os mouros eram obrigados a pagar os impostos a que antes estavam sujeitos pelos reis muçulmanos.

Logo a partir do início da Reconquista portuguesa, as comunas dos mouros foram legalizadas e dotadas de direitos próprios e colocadas sob a protecção directa dos reis. Tal como antes acontecia em relação aos reis muçulmanos e aos emires, os mouros portugueses eram considerados pertença do rei português (*mauri mei*), que protegia a organização interna da comunidade islâmica, outorgando-lhe direitos próprios, que a colocavam fora da alçada dos membros da comunidade cristã. Através de documentos como a declaração solicitada por D. João I aos «Mouros leterados da cidade de Lisboa», que foi redigida de acordo com o direito islâmico, sabemos que, em determinadas circunstâncias, o rei era o legítimo herdeiro dos mudéjares. Só não herdava nada dos mouros quando o defunto deixava como herdeiros um filho varão, irmãos germanos ou consanguíneos, tios, primos, sobrinhos, ascendentes ou descendentes masculinos e nascidos por via também masculina[72]. A dependência directa do rei, bem expressa pelos forais, garantia às comunas a autonomia em relação a interferências dos cristãos e judeus e, em caso de abuso por parte destes, conferia-lhes o direito de apelarem para aquele.

O primeiro estatuto jurídico dos mouros portugueses, hoje conhecido, foi o foral dado em 1170 por D. Afonso Henriques aos mouros forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer do Sal[73]. Aí lhes eram oficialmente reconhecidos os direitos à convivência pacífica com os cristãos e judeus, a viverem de acordo com as suas próprias leis e costumes e a continuarem na posse dos seus bens. Era-lhes também reconhecido o direito de elegerem alcaides próprios, com jurisdição nos campos administrativo e judicial e com o apoio de outros funcionários também próprios, nomeadamente tabeliães e escrivães. Por tudo isto, a partir da idade em que podiam trabalhar para ganhar a vida, eram obrigados a pagar anualmente ao rei um maravedi, a tratar as suas vinhas e a vender os seus figos e o seu azeite. Além disso, tinham de pagar a décima dos gados (alfitra) e dos frutos da terra (azaqui ou azoque).

Os direitos e deveres outorgados aos mouros pelo foral de D. Afonso Henriques foram confirmados por D. Afonso II, em 1217[74], e estendidos por D. Afonso III aos forais concedidos aos mouros forros de Silves, Tavira, Loulé e Faro, em 1269[75]; aos de Évora, em 1273[76]; e aos de Moura de 1296[77].

Apesar da protecção explicitamente oferecida pelos reis portugueses aos mudéjares e da defesa intransigente que estes faziam dos direitos por eles legalmente adquiridos, nunca deixaram de se fazer ouvir, nomeadamente nas Cortes, os protestos veementes da comunidade maioritária, sobretudo quando os seus membros não tinham acesso aos mesmos direitos. A fundamentação

Infante D. Fernando (escola portuguesa, século XV, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ /INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

normalmente utilizada nestes protestos, alguns dos quais serão explicitados mais adiante, consiste na suposta injustiça e consequente escândalo provocado pelo facto de os reis privilegiarem os «infiéis» em detrimento dos cristãos. Foi o que aconteceu, por exemplo, quando os representantes de todo o reino se queixaram a D. Afonso V, nas Cortes de Lisboa de 1439, contra o facto de os cristãos terem de pagar a dízima ao rei e à Igreja, pelos bens comprados aos mouros, enquanto estes só eram obrigados a pagar ao rei. Assim, concluíam os queixosos, «os infiéis, que são servos, têm razão para enriquecer, e os cristãos ser pobres, o que parece coisa estranha»[78].

Mas nem tudo eram privilégios em relação aos mudéjares e deveres em relação aos cristãos. A realidade era bem outra. Os mouros estavam sujeitos a muitas medidas sociais discriminatórias em relação aos outros grupos étnicos e religiosos. Essa discriminação legal visava impedir a contaminação dos cristãos através da promiscuidade com os indivíduos de outras raças e religiões. Segundo a mentalidade da época, os credos islâmico e judaico eram considerados como epidemias de que urgia preservar os fiéis cristãos. A legislação portuguesa era, neste campo, um decalque das legislações eclesiástica e hispânica, que determinavam o local de habitação, o *modus vivendi* e o vestuário dos judeus e dos mouros.

Apesar das interdições da Igreja e da legislação civil, nomeadamente das Ordenações Afonsinas, realizavam-se por vezes casamentos e uniões entre membros das duas comunidades. O exemplo vinha já de longe e de bem alto. Com efeito, Afonso VI de Leão casara com Zaida, filha de Almotámide, o rei-poeta de Sevilha. O envolvimento de D. Afonso Henriques com uma moura deu-lhe um filho natural, Martim Afonso, conhecido por Chichorro[79]. Análoga ligação proporcionou a D. Afonso III uma filha, D. Urraca, que veio a casar com Pêro Anes.

Muitos cristãos, incluindo os reis, serviam-se de judeus e mouros para punirem outros cristãos. O papa, através do artigo XV da primeira concordata de D. Dinis com o clero, obrigou o rei a não utilizar os mouros e outros

agentes contra a vida e segurança dos bispos e seus «sergentes»[80]. O artigo VII da terceira concordata fez análoga determinação, ao proibir o mesmo rei de se servir de judeus e mouros para violar o direito de asilo, obrigando os cristãos a sair das igrejas, para os prender e meter em ferros[81]. A interdição lançada por Gregório IX contra o infante de Serpa, em 1239, que se servira de um grupo de muçulmanos para maltratar e expulsar de uma igreja de Lisboa os cristãos aí refugiados, foi exemplar[82].

Organização jurídica e administrativa dos mouros: as comunas

SEMPRE QUE OS MOUROS PORTUGUESES atingiam um número razoável, organizavam-se em colónias, chamadas comunas, ou, como frequentemente lhes chamam as Ordenações Afonsinas e outros documentos, *communs dos mouros*. Os já referidos forais de 1170, 1217, 1269, 1273 e 1296 concederam ou reconheceram personalidade jurídica a algumas comunas. Essa personalidade foi confirmada e alargada, através de outros documentos régios ou das ordens militares de Santiago e de Évora/Avis, a outras comunidades do território português. Não é fácil determinar o número e a persistência das comunas ao longo dos tempos, pois, em muitos casos, os seus membros foram-se convertendo ao cristianismo ou aculturaram-se de tal maneira no seio da maioria cristã que os documentos comprovativos da sua personalidade jurídica se perderam, devido à falta de interesse ou às inclemências erosivas da história.

Mais do que a expressão da generosidade e tolerância das comunidades cristãs em relação aos muçulmanos, as comunas eram uma forma de simplificar a burocracia administrativa e constituíam «verdadeiros enclaves jurisdicionais no seio de territórios que gozam de uma legislação cristã»[83].

Mas não se pense que o facto de os mouros pertencerem a um enclave jurisdicional tornava ilimitada a sua liberdade de actuação, mesmo em problemas tão importantes como o do uso da própria língua. Assim, era expressamente proibida aos tabeliães muçulmanos e judeus a utilização das respectivas línguas no exercício da sua profissão. A gravidade da falta intui-se da gravidade da pena, que era a morte, a não ser que o fizessem por ignorância ou erro. Nesse caso, o prevaricador seria açoitado e irreversivelmente privado do seu ofício[84]. Era uma maneira de permitir ao rei o acesso e controlo directos dos textos notariais.

Com base em Gama Barros, Leite de Vasconcelos, Maria Filomena Lopes de Barros e Saul António Gomes, que nos fornecem dados recolhidos nas chancelarias reais e num diploma da Sé de Coimbra, podemos elaborar o seguinte quadro, que nos situa no período que vai desde o reinado de D. Pedro até à expulsão[85]:

Sabemos que algumas destas comunas e outras não mencionadas no presente quadro são muito anteriores ao referido reinado, mas desconhecemos a sua história e evolução concretas. É o que acontece com as de Almada, Palmela e Alcácer do Sal, que foram instituídas, juntamente com a de Lisboa, pelo foral de D. Afonso Henriques, em 1170, ainda que delas nada mais se conheça, ou porque desapareceram com a instabilidade do processo da conquista-reconquista, ou porque os documentos a elas referentes se perderam. As de Tavira, Faro, Loulé e Silves foram fundadas pelo foral de D. Afonso III, em 1269; a de Évora recebeu existência legal através do foral de 1273, da autoria do mesmo soberano; e a de Moura ficou a dever-se ao foral dionisino de 1296[86]. Maria Filomena Lopes Barros refere que o desaparecimento das comunas de Leiria, Avis, Alenquer e Estremoz se operou na passagem do século XIV para o XV, ainda que tenham continuado a viver mouros nas três últimas localidades referidas[87].

Os contenciosos internos da comunidade islâmica eram julgados de acordo com a lei islâmica, seguindo assim a prática que vinha já do tempo de D. Afonso Henriques, que os havia confiado à jurisdição dos alcaides dos mouros. Ao transitarem para a alçada de juízes cristãos, começou a haver abusos por parte destes, que teimavam em julgá-los de acordo com a lei portuguesa. Os mouros protestaram vivamente e, fazendo-se representar por mestre Alle, físico de D. Afonso IV, reclamaram a reposição dos direitos que vigoravam no tempo de D. Dinis e seus antecessores. Por carta de 17 de Fevereiro de 1340, o rei atendeu o seu pedido e ordenou aos juízes, ouvidores e todas as justiças dos seus reinos o cumprimento dessa lei, tão arraigada na tradição[88]. Porque muitos continuaram a fazer dela letra morta, D. Afonso V

Comunas medievais portugueses						
	D. Pedro	D. Fernando	D. João I	D. Duarte	D. Afonso V	D. João II
Tavira	X	X	X	X	X	X
Faro	X	X	X	X	X	X
Loulé	X	X	X	X	X	X
Silves	X	X	X	X	X	X
Beja	X	X	X	X	X	X
Moura	X	X	X	X	X	X
Évora	X	X	X	X	X	X
Estremoz	X	X	X			
Elvas	X	X	X	X	X	X
Alcácer			X	X	X	
Avis	X					
Setúbal			X	X	X	X
Lisboa	X	X	X	X	X	X
Alenquer	X					
Santarém	X	X	X	X	X	X
Leiria	X	X	X	X	X	X
TOTAL	14	12	14	13	13	12

viu-se obrigado a retomá-la e decidiu que as contendas existentes entre os mouros fossem julgadas «pelos direitos da sua Lei; e bem assy pelos usos, e costumes, que antre sy ateequi usarom, e costumarom»[89].

Como recurso para estes e outros casos duvidosos, a mesma legislação salvaguardava o direito de apelação para o rei e para os oficiais para isso deputados, recomendando a estes o dever de julgarem de acordo com o direito islâmico. O legislador teve também o cuidado de eximir desta lei os contenciosos respeitantes a dízimas, portagens, sisas e outros direitos reais, que deveriam ser julgados pelos respectivos juízes, de acordo com o direito português ou, no caso de este os não contemplar, com o direito comum[90].

Segregação étnico-religiosa

AS TRÊS COMUNIDADES ÉTNICO-RELIGIOSAS (judaica, cristã, muçulmana) que, ao longo de séculos, conviveram no território português sentiam necessidade de viver separadas umas das outras, não apenas para melhor exercerem os seus ritos religiosos e resistirem ao perigo da «contaminação», mas também porque todos desconfiavam de todos e porque a experiência secular lhes havia mostrado quanto a segurança, apesar de garantida pelas leis, era facilmente perturbada por interesses individuais ou excessos sectaristas de grupos radicais.

O nosso primeiro rei foi bastante mais realista que o avô, Afonso VI. No foral concedido aos mouros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer do Sal, em 1170, manifestou essa diferença em relação ao de Santarém, de 1095. Afonso VI era mais liberal e integrador que D. Afonso Henriques. Os forais portugueses insistem mais sobre os deveres do que sobre os direitos dos mouros. Os privilégios que estes recebiam estavam condicionados pelos serviços a prestar directamente ao rei e visavam garantir a sua protecção contra possíveis abusos dos cristãos. Mais do que o aspecto exploratório, era o da protecção real que estava subjacente à expressão *mauri mei*, tão repetida pelos nossos reis.

A separação dos membros das três comunidades assumia várias formas, a principal das quais era a da delimitação e isolamento dos respectivos bairros, dentro da estrutura física urbana.

Mourarias

De acordo com a legislação eclesiástica e civil, consignada, respectivamente, no IV Concílio de Latrão, em 1215, e nas Cortes de Elvas, em 1361, os adeptos do Alcorão eram acantonados em zonas habitacionais urbanas, chamadas mourarias ou aljamas, situadas normalmente no arrabalde[91] e separadas por um muro das zonas destinadas aos cristãos. Para impedir qualquer contacto nocturno entre os habitantes das duas zonas, os mouros estavam sujeitos a horários, de acordo com os quais eram obrigados a cerrar as portas das mourarias ao cair da noite, normalmente ao toque das Trindades ou da «ooraçom»[92], e a abri-las só de manhã, a partir do toque da primeira missa.

Por pressão dos representantes do povo, as Cortes de Elvas de 1361, sob D. Pedro, determinaram a instituição desses bairros em todas as localidades que tivessem o mínimo de dez mouros[93]. Invocando essa legislação, frequentemente desrespeitada, D. João I e D. Afonso V apelaram de novo para a necessidade de todos os mouros se agruparem nas mourarias e determinaram o alargamento das respectivas áreas sempre que o aumento demográfico o exigisse. Era uma maneira prática de manter os agarenos «fora da companhia, e conversaçom dos Chrisptaãos»[94].

As mourarias eram geralmente dotadas das estruturas e serviços necessários a um normal aglomerado populacional. Além das casas de habitação,

Travessa do Montalvo e da Hera (Santarém). Arruamentos de tradição e continuidade islâmicas.

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

tinham uma ou mais mesquitas (*masjid*), escola (*madrasah*), açougue (*sûq* = mercado), padaria, tendas, banhos (*hammam-s*), cemitério ou almocávar (*al-muqâbar*), cadeia (*aljube*) e albergaria.

A separação subjacente à ideia de mouraria tinha como objectivo fundamental, como já foi referido, evitar o convívio e, sobretudo, as relações ilícitas entre os fiéis dos dois credos. Para erradicar os escândalos, que aumentavam na cidade de Lisboa, D. Pedro I, por lei de 19 de Setembro de 1366, produziu legislação apropriada, que resumimos:

— a mulher cristã que entrasse só na mouraria, mesmo que fosse de dia, seria enforcada;

— o mouro ou moura que recebesse ilegalmente em sua casa uma cristã seriam mortos;

— o mouro que fosse encontrado fora da mouraria, depois da hora de recolher, pagaria, pela primeira vez, 5000 libras; se as não possuísse na altura, seria preso até as pagar. Pela segunda vez, pagaria 10 000 libras; pela terceira, seria publicamente açoitado, sem outra pena.

Apesar da dureza da lei, os abusos continuaram a repetir-se. Prova-o a repetição da legislação a eles respeitante. D. João I impôs a multa de 10 libras da moeda antiga aos mouros encontrados fora das mourarias entre o toque do recolher e a missa de São Vicente[95]. Por seu turno, D. Afonso V reiterou a lei do recolher obrigatório logo após o toque das Trindades[96].

Para evitar equívocos fraudulentos, os mouros que se disfarçassem de cristãos para mais facilmente perverterem as cristãs, além de ficarem sujeitos às penas correspondentes aos seus actos, eram reduzidos à servidão[97]. Os alcoviteiros que pretendessem corromper as cristãs em favor dos mouros eram considerados réus de morte.

Por volta de 1402-1414, o arcebispo de Lisboa, D. João Esteves de Azambuja, para erradicar a indesejável promiscuidade entre os membros das duas comunidades, proibiu, sob pena de excomunhão, os cristãos de viverem nas mourarias, de servirem em casas de mouros, de participarem nas suas festas, de cuidarem dos seus filhos, de assistirem às suas bodas ou de os receberem em suas casas. Ao mesmo tempo, proibia os mouros de viverem em casas situadas na área residencial dos cristãos. Se isso fosse inevitável, exigia que não trabalhassem nos domingos e dias festivos e que não comessem nem cozinhassem carne durante a Quaresma, nas sextas-feiras e nos restantes dias de abstinência e jejum[98]. Para evitarem a dependência dos cristãos em relação aos muçulmanos, esses monarcas reiteraram a proibição de os mouros exercerem cargos públicos e serem oficiais dos infantes, condes, prelados e outros senhores.

Os mouros que, no tempo de D. João I, fossem apanhados a beber nas tabernas de Lisboa com os cristãos eram penalizados com uma multa de 25 libras antigas.

Apesar do rigor das legislações eclesiástica e civil, os abusos nunca deixaram de existir, não apenas na esfera social, mas também na religiosa.

Os mouros, tal como os judeus, costumavam abrilhantar as festas religiosas e reais, recebendo os soberanos com jogos e danças. Por vezes, a colaboração realizava-se até nos próprios actos de culto. Há referências documentais da sua participação nas procissões do Corpo de Deus. Nessas alturas, estavam expressamente proibidos de usar armas[99]. Não foi por acaso que o Concílio de Valhadolid, em 1322, se insurgiu, ao condenar a actuação de cantores e actores muçulmanos nas igrejas cristãs. Essa proibição foi certamente ditada pelo objectivo de estancar um costume generalizado. A legislação lisboeta de meados do século XV também os proibia de tocar, dançar ou realizar outras manifestações artísticas nas festas dos cristãos.

VESTUÁRIO E SINAIS DISTINTIVOS

O cânon 68 do IV Concílio de Latrão (1215), para evitar a promiscuidade entre os membros de diferentes religiões e para impedir qualquer contacto susceptível de transmitir os gérmens da impureza religiosa, impôs aos muçulmanos e aos judeus residentes em países cristãos o uso de distintivos e obrigou-os a não aparecerem em público durante alguns dias da Semana Santa[100].

Esses distintivos eram, pois, por um lado, um sinal externo da inferioridade social e religiosa dos muçulmanos em relação aos cristãos; por outro, constituíam uma expressão visível do separatismo.

Em conformidade com a legislação geral eclesiástica, também os mouros portugueses eram obrigados a usar um vestuário específico. A primeira legislação civil concernente à indumentária dos mouros, hoje conhecida, foi emanada por D. Afonso IV, que lhes impôs o uso de um sinal branco no barrete e o corte do cabelo à navalha[101].

Apesar dessa legislação, reiterada por D. Pedro, não foi pacificamente aceite pelos cristãos, ao longo dos tempos, a indumentária dos muçulmanos. Os primeiros não toleravam, por exemplo, que usassem albernozes, e os segundos apelavam para os reis, reclamando o respeito pelas leis que salvaguardavam os seus usos e costumes e invocando que essa era a indumentária por eles usada em terras de mouros[102]. Para serenar os ânimos exaltados dos cristãos, D. Afonso V voltou a legislar pormenorizadamente sobre o vestuário dos sarracenos. Segundo a lei afonsina, os mouros deviam observar as seguintes determinações, sob a pena mínima de perderem a roupa e serem penalizados com 15 dias de prisão[103]:

— as aljubas deviam ser acompanhadas de aljubetes e ter mangas tão largas «que possam revolver em cada huma dellas huma alda[104] de medir pano»;
— os albernozes deviam ser fechados e cosidos com os escapulários;
— os balandraus ou capuzes deviam trazer um escapulário atrás.

D. João II obrigou ainda os mouros a usarem capuzes abertos e a ostentar uma lua vermelha no ombro[105]. Já depois da expulsão, em 1502, D. Manuel libertou os que residissem ou passassem por Portugal da referida lua vermelha[106].

Estatuto económico-profissional dos mouros portugueses

A quem ausculte o viver das populações medievais portuguesas, é fácil aperceber-se de que aos mouros estavam normalmente confiados os ofícios mais difíceis, o que, só por si, é um indicativo da discriminação social a que eram votados.

Após a Reconquista cristã do território português, os mouros que aceitaram viver entre os cristãos continuaram ligados às actividades económicas que exerciam durante a dominação islâmica. Isto significa que uma grande parte deles continuou a dedicar-se à vida agrícola, a principal fonte de riqueza do reino. É natural que o seu estatuto económico-profissional se tivesse degradado com a Reconquista, na medida em que perderam direitos antigos em favor dos novos senhores. Na maior parte dos casos, passaram a cultivar as terras como arrendatários ou enfiteutas, em condições idênticas às dos cristãos que gozavam do mesmo estatuto. Em muitos casos, no entanto, mantiveram a posse plena das antigas terras[107].

Agricultura e ofícios mecânicos

A agricultura era exercida não apenas por aqueles que viviam nos campos, mas também pelos que residiam nos centros urbanos. Na periferia das cidades, incluindo os arrabaldes, realizavam-se actividades agrícolas, principalmente a pastorícia, a vinicultura e o cultivo dos cereais, que exigiam grandes extensões de terra. Dentro das próprias muralhas, cultivavam-se os legumes e as árvores de fruta. Daí a existência de muitas hortas (almuinhas) e pomares. Não é difícil perceber a importância vital da agricultura «urbana» para a economia da população, sobretudo em tempos de guerra, em que chegava a representar a única garantia de sobrevivência.

Está hoje bem documentada a existência e a importância de que as almuinhas de cidades como Lisboa, Porto e Évora se revestiam, não apenas como pulmões da cidade, mas também como meios de subsistência e sobrevivência das respectivas populações[108].

Uma das principais actividades agrícolas dos mouros era o amanho das vinhas. Não é por acaso que alguns forais, como o outorgado por D. Afonso Henriques, em 1170, aos mouros forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer do Sal, referem o facto de lhes serem confiadas as vinhas do rei[109].

Lápide funerária, com inscrições árabes, proveniente de Lisboa, da Rua das Madres à Madragoa (Lisboa, Museu da Cidade).

FOTO: ANTÓNIO RAFAEL.

O vocabulário português regista ainda hoje muitos termos agrícolas árabes ou de origem árabe. Entre muitos outros, registem-se os seguintes: adil (*ᶜatîl*), pousio; alacil (*sasîr*), época das vindimas; albarda (*bárdaᶜa*); alfaia (*hâja*); almanxar (*manchar*), lugar para secar figos; almargem (*marj*), prado; almuinha (*munya*), horta; alqueive (*qalîb*), terra de pousio; atafona (*tahûna*), moinho movido por animal; ceifa (*sayfa*); lezíria (*jazâ'ir*); quintal (*qintâr*).

Sobretudo no Alentejo, os mouros dedicavam-se à caça como uma das principais actividades. O foral e as posturas da câmara de Évora e os costumes de Beja são claros a esse respeito[110].

Ainda que as ordenações não refiram outras actividades dos mouros, sabemos, através de muitos documentos da época, como forais, cartas régias e posturas, que eles se dedicavam a ofícios mecânicos, tais como sapateiros, ferreiros e oleiros, e ainda como carpinteiros, tapeteiros, pedreiros, albardeiros, esteireiros, esparteiros, tosadores, etc.

Para suprir a falta de artífices que afectava as povoações, normalmente avessas aos ofícios mecânicos, os nossos reis, muitas vezes a pedido daquelas, outorgavam frequentemente aos mouros privilégios, que iam desde a imunidade de tributos até ao estatuto de vizinhos[111].

COMÉRCIO E FINANÇAS

Muitos mouros dedicavam-se ao comércio, quer fixo, quer ambulante[112]. Os sedeados nas zonas de fronteira e no Algarve comerciavam, respectivamente, com Castela e com o Norte de África. Era o que acontecia com os de

Elvas, frequentemente envolvidos em negócios com os povos da raia estremenha[113]. Os forais referem frequentemente a actividade comercial dos mouros e o privilégio de isenção dos direitos de portagem.

O mouro e o judeu, pelo simples facto de serem considerados «o outro», eram vítimas da exploração a todos os níveis, principalmente ao nível económico. A prática da usura, ainda que proibida pelas leis cristãs, tornou-se tão normal entre os membros das diferentes comunidades religiosas que D. Afonso III se viu obrigado a promulgar uma lei carregada de sanções, a que deu por título «Ley per que el-Rei defendeo aos cristaãos em jeerall e a mouros e a judeus que nom façom contrautos nem emprestem huuns aos outros senom hua cousa por outra semelhauel». Com ela, o legislador tinha como objectivo evitar, por um lado, os prejuízos económicos que o seu não cumprimento acarretava para os devedores e, por outro, a prática da usura, explicitamente declarada «defesa de dereito deuyno e de dereito posetiuo». Nas Cortes de Santarém, em 1273, o mesmo rei, pressionado pelos fidalgos e pelos concelhos, que se queixavam dos efeitos perversos dessa lei, teve de a revogar, não sem reiterar as penas referentes à usura[114].

Outras actividades

Ao lado dos mudéjares que «mourejavam» nos trabalhos duros, muitos havia que ascendiam a cargos social e economicamente elevados, tanto dentro como fora das comunas. Sabe-se, por exemplo, que junto da corte de D. Dinis existia um mouro, de nome Maomé, que colaborou com Gil Peres, clérigo de Pêro Anes de Portel na tradução da *Crónica do mouro Rasis*, uma das principais fontes da *Crónica geral de Espanha de 1344*[115]. D. Afonso V tinha como físico um mouro, chamado Alle[116]. O mesmo rei, por carta de 17 de Março de 1451, nomeou seu requeredor, solicitador e procurador junto dos outros mouros a Caide Caciz, concedendo-lhe «todas as liberdades, rendas, foraes e direitos que ao dito officio pertencem»[117].

Impostos e heranças

Normalmente, os mouros estavam sujeitos aos impostos que impendiam sobre a generalidade da população, como portagens, peagens e costumagens. Além disso, recaíam sobre eles várias tributações específicas.

As *Leges* publicaram uma «Declaração» dos impostos que os mouros deviam pagar ao rei[118]. Trata-se de um documento não datado, inserido nas *Inquirições de D. Afonso III* (fl. 10v), que Gama Barros diz ter sido redigido no reinado de D. João I[119]. Porque estes tributos já existiam em tempos anteriores[120], é um bom indicador dos encargos fiscais a que estavam sujeitos os mouros forros portugueses. Em síntese, eram estes os impostos:

— a capitação ou alfitra (*al-fitr*)[121], que incidia sobre todos os mouros, logo a partir do nascimento, e consistia em seis dinheiros, pagos no primeiro dia de cada ano[122]. A partir da idade em que podiam ganhar a vida, pagavam vinte soldos da moeda antiga, que correspondia a uma libra. Por isso, a «Declaração» chama-lhe «libra de cabeça»;

— a dízima anual (azaqui)[123] do pão, do vinho, do azeite, dos legumes, dos figos passados, das uvas, do mel, da cera e das crias do gado cavalar e asino, a que estavam sujeitos todos os mouros, a partir dos quinze anos de idade[124]. Este imposto era cobrado à medida que se realizavam colheitas ou rendimentos;

— o azaqui ou quarentena (2,5 % ou 1/40), ou a correspondente percentagem em dinheiro, quando se tratava de quantias baixas, das crias dos gados bovino, ovino e caprino e dos camelos e de todos os outros bens, incluindo os haveres em ouro e prata, a que estavam sujeitos os varões com capacidade para ganhar a vida. Este imposto era pago no dia 1 de Maio de cada ano;

— a quarentena da compra e venda de bens de raiz, cabendo outro tanto ao interlocutor no negócio;

— a dízima do trabalho, que onerava os mouros jornaleiros, do sexo masculino, não sujeitos ao azaqui;

— a dízima do resgate e da alforria;

— a dízima dos bens móveis e de raiz deixados em herança, quando os herdeiros só os reclamavam depois de já terem sido inventariados pelo almoxarife do rei, pelo rendeiro ou pelo recebedor[125];

— prestações em espécie, que recaíam sobre os que cuidavam das vinhas do rei.

Estes impostos, aos quais há a acrescentar derramas extraordinárias, parece não exorbitarem os lindes do razoável, quando considerados isoladamente. Analisados, porém, cumulativamente, e tendo em conta que incidiam sobre todas as actividades e produtos, tornavam-se demasiado pesados para as populações mouriscas. Mas temos de ter presentes dois factores: por um lado, o facto de a situação económica não ser mais favorável aos mouros quando estavam sujeitos aos respectivos poderes islâmicos, como se depreende dos convénios assinados entre eles e os reis cristãos, logo após a Reconquista[126]; por outro lado, ao passarem para a dependência pessoal do rei (*mauri mei*) e ao trabalharem as suas terras, os mudéjares ficaram sujeitos a deveres fiscais semelhantes aos dos exploradores dos domínios públicos dos estados muçulmanos. Há ainda a notar que, no curto espaço de vinte e três anos, a situação económica dos mudéjares se degradou, como se depreende da leitura comparada dos forais de Évora (1273) e Moura (1296).

Aposentadoria

Tal como durante a dominação islâmica, em que os muçulmanos se hospedavam em casas de cristãos, sem que estes pudessem recalcitrar, nem sequer contra os abusos que ultrapassavam os limites da lei, também, após a Reconquista, os senhores cristãos costumavam hospedar-se em casas de muçulmanos e de judeus. Os mouros queixavam-se frequentemente aos nossos reis da exploração de que eram vítimas por parte de pessoas sem consciência. D. Afonso II, sensível a esses apelos, apoiou as suas reivindicações, ao confirmar, em 1217, o foral de 1170[127].

Apesar da legislação favorável, que os isentava da obrigação da aposentadoria, os abusos continuaram, pois, em 1364, os mouros de Santarém queixaram-se a D. Pedro daqueles que se hospedavam em suas casas. O rei ordenou que, de futuro, ninguém cometesse esse abuso, a não ser com um mandato especial seu. Os prevaricadores seriam expulsos das casas dos mouros e obrigados a reparar os danos causados. O mesmo rei proibiu todos os cristãos, mesmo os seus filhos, de se aposentarem nas casas dos mouros de Évora, bem como de se apropriarem das suas roupas e de outros bens.

Com o tempo, o cumprimento das determinações reais provocou reacções contrárias por parte dos cristãos. Em 1439 e 1446, os habitantes de Elvas, escandalizados pelo facto de «que o livre fosse servo e o infiel fosse isento»[128], apresentaram a D. Afonso V uma queixa contra a incongruência do pedido de isenção de aposentadoria feito pelos mouros. Indiferente a essas queixas, o rei confirmou à referida comuna todos os privilégios, liberdades e mercês que já havia recebido de monarcas anteriores[129].

Participação na guerra e na manutenção da ordem

Os mouros estavam dispensados do serviço militar. Durante a guerra, tinham apenas o encargo de guardar as tendas reais e defender os seus tesouros. Excepcionalmente, assumiram muitas vezes a defesa do reino, militando ao lado das populações cristãs.

Igualmente estavam isentos de trabalhos paramilitares, como o de transportarem presos e dinheiros. Quando, abusivamente, a isso eram obrigados, queixavam-se ao rei, como aconteceu no tempo de D. Pedro I, com os mouros de Lisboa, Setúbal, Avis e Alenquer. O monarca recomendou então aos alvazis e às justiças a atenção devida a tais situações.

Quando o rei ia à cidade de Lisboa, os mouros contribuíam indirectamente para a sua defesa, proporcionando géneros ao monteiro-mor, aos moços do monte, aos monteiros de cavalo, aos escudeiros e moços de câmara do rei.

Liberdade religiosa

O DIREITO ECLESIÁSTICO distinguiu sempre o estatuto dos judeus do dos muçulmanos. Enquanto os primeiros não têm pátria própria, vivendo disseminados entre os outros povos, os muçulmanos possuem-na, ainda que a tenham conquistado aos cristãos ou a outros povos. Por essa razão, nunca os cristãos deram tréguas aos muçulmanos. Dada a sua conotação religiosa, a guerra dos cristãos com os muçulmanos foi secularmente considerada pelos dois lados como uma guerra santa, quer se revista da forma de *jihâd* islâmica, quer de cruzada ou Reconquista cristã. Para os cristãos, trata-se de uma guerra justa, pois tem como objectivos primordiais a defesa e reconquista dos territórios que outrora lhes pertenceram.

O *Decretum* de Graciano, no cânone intitulado *Iudeos non debemus persequi, sed Sarracenos*, integra uma carta enviada pelo papa Alexandre II (1063) aos bispos da Hispânia, onde aquele reconhece «haver uma importante diferença entre a posição dos judeus e a dos sarracenos. Contra estes, temos legitimamente um direito de guerra porque perseguem os cristãos e os expulsam das suas cidades e reinos»[130]. Este cânone fornece a fundamentação jurídica aos teóricos da Reconquista, como o bispo de Silves, D. Álvaro Pais, para legitimar o direito de guerra[131].

É com base nestes pressupostos que deve ser entendida a proibição do comércio de armas com os mouros, tão repetida pelos papas e príncipes europeus, pois esse comércio favorecia indirectamente os inimigos na guerra contra os cristãos.

Apesar da mentalidade e das legislações eclesiástica e civil, os cristãos e os mudéjares viviam normalmente em contacto uns com os outros e mantinham intercâmbio sociocultural no intervalo das guerras; dispunham de chefes religiosos (*imãs*)[132], de pregadores (*cátibes*), de teólogos (*mutakalim-s*), de juristas (*alfaquis*), e de sábios ou doutores (*ulemás*); podiam ter, e tinham de facto, mesquitas, onde realizavam os seus actos de culto e a partir de cujos minaretes os *muezins* chamavam os muçulmanos à oração. Apesar de o Concílio de Viena ter proibido esse costume nas terras cristãs em 1311, em Portugal essa lei eclesiástica só foi aplicada a partir das Cortes de Coimbra de 1396, a instâncias dos capítulos gerais do povo.

Os filhos da mesquita desfrutavam ainda de liberdade para observarem os preceitos morais islâmicos, alguns dos quais eram muito estranhos à civilização cristã e ocidental, nomeadamente o de os homens poderem casar simultaneamente com quatro mulheres, o da interdição da carne de porco e do vinho, o da observância ritual da sexta-feira, em vez do domingo, como dia de descanso[133], o da circuncisão e o do jejum durante o mês do Ramadão.

A liberdade religiosa dos mouros em terras de cristãos era uma exigência da doutrina eclesiástica, que proibira oficialmente, desde sempre, a conversão forçada dos muçulmanos. Isto não significa que a Igreja e os príncipes cristãos não se preocupassem com a evangelização e conversão dos adeptos do Alcorão. A Igreja fazia-o através da persuasão e os reis através dos pesados impostos que faziam recair sobre os muçulmanos, ao mesmo tempo que distribuíam privilégios não apenas por aqueles que se convertiam à fé cristã, mas também pelos cristãos que casavam com mouras convertidas ao cristianismo[134].

Apesar de os princípios serem claros, houve sempre abusos, quer no plano eclesiástico, quer no civil. Foi contra esses abusos que legislaram D. João I, D. Duarte e D. Afonso V, de acordo com a legislação ibérica e com base em textos que os papas Clemente VI e Bonifácio IX haviam consagrado aos judeus[135].

Os privilégios dos mouros que se convertiam ao cristianismo desencadearam frequentes descontentamentos, polémicas e desacatos sociais por parte dos «cristãos-velhos». Estes apelidavam os cristãos-novos oriundos do islamismo de *tornadiços*, palavra mal conotada na época. Naquele contexto social e mental profundamente marcado pela polémica religiosa, tal denominação constituía uma ofensa de tal maneira grave que os sucessivos legisladores tiveram necessidade de proibir essa prática e de a tornar passível de pena civil[136].

INTERCÂMBIO CULTURAL ISLAMO-CRISTÃO: UM BALANÇO POSITIVO

Encontro de dois povos e duas culturas

CONTRA O QUE SERIA DE ESPERAR da multissecular presença muçulmana no Gharb Al-Andaluz, se o compararmos com outras regiões da Península Ibérica, foi diminuto o contributo islâmico prestado à arte e, de uma maneira mais abrangente, à cultura portuguesa. As razões foram várias: por um lado, a natureza geograficamente periférica do Ocidente peninsular em relação aos grandes centros de decisão política, económica e religiosa de Al-Andaluz não favoreceu a radicação de sábios e artistas nem o dispêndio de grandes energias na região; por outro, a marcha erosiva do tempo apagou e destruiu implacavelmente as marcas de uma civilização que não interessava preservar; por outro, ainda, o aproveitamento de estruturas e materiais antigos por gerações mais modernas não se compadeceu com o contexto e objectivos originais, reconvertendo-os e descaracterizando-os de acordo com a nova idiossincrasia social, cultural e religiosa; por último, a ancestral oposição das comunidades cristã e islâmica endureceu as relações mútuas e chegou a justificar, na altura da Reconquista, a subvalorização, quando não o desprezo sistemático do legado civilizacional do adversário de tantos séculos.

Hoje, mais sensíveis do que nunca às raízes culturais da nossa história, é nítido, um pouco por toda a parte, o esforço para salvar, recuperar e restaurar os marcos essenciais, integrantes e identificadores da cultura portuguesa no contexto das outras culturas. Essa preocupação está a produzir os seus frutos e promete alterar, em sentido positivo, o balanço da presença muçulmana entre nós. A crescente recuperação de muralhas e castelos, de igrejas e palácios, de becos e ruelas sinuosas, de açoteias e chaminés, vem carregada de surpresas. Por detrás do barro e da cal e por baixo da sobreposição de sucessivas camadas de pedras e terra, acumuladas em épocas posteriores, descobrem-se frequentemente preciosidades artísticas e arqueológicas insuspeitadas. Mértola, com a *madina* islâmica e respectivas muralhas e com a actual igreja matriz, que não pode esconder a sua verdadeira identidade de mesquita islâmica, é um símbolo da redescoberta da nossa história na sua integridade pluricivilizacional[137].

Após a Reconquista, as cidades hispânicas continuaram a tradição cultural islâmica, criando centros de tradução do árabe para o latim e para as nascentes línguas modernas. Sabe-se hoje que, já no século X, foram traduzidos para latim, no Mosteiro de Santa Maria de Ripoll, vários pequenos tratados sobre o astrolábio.

A fama das escolas hispânicas foi tal que, nos séculos XII e XIII, estudiosos de toda a Europa, principalmente da França, Inglaterra e Itália, vinham estagiar em centros peninsulares, para neles se cultivarem na língua e ciência árabes[138].

Através do árabe, o Ocidente latino retomou o contacto com as muitas obras filosóficas e literárias gregas, que haviam sido quase olvidadas pelos povos germânicos, ao repartirem entre si o decadente Império Romano. Durante alguns séculos, a Europa viveu culturalmente bastante estagnada, alimentando-se apenas de umas tantas obras enciclopédicas, que conseguiram preservar os restos da cultura clássica: as obras de Marciano Capella e Santo Agostinho, no século V; as de Boécio e Cassiodoro, no século VI; a de Santo Isidoro de Sevilha, no século VII; as de Beda, *o Venerável*, Alcuíno e Rábano Mauro, nos séculos VIII e IX.

Conversão de um muçulmano. Desenho baseado nas iluminuras das *Cantigas de Santa Maria*, de Afonso X, c. 1280 (Espanha, Museu de San Lorenzo del Escorial).

A intervenção do árabe como língua de mediação cultural entre o grego e o latim foi tão importante que, podemos dizer, divide a história científica, cultural e filosófica da Idade Média em duas épocas distintas, de que o século XII é charneira[139].

Neste processo de intercâmbio cultural, em que a língua árabe exerceu um papel preponderante e decisivo, foram marcos importantes as intervenções de Pedro, *o Venerável*, e da corte de Afonso X de Castela, que proporcionaram a tradução de muitas obras para o latim e para as línguas vernáculas.

A corte de D. Dinis foi também um importante centro de traduções do árabe, em que participaram activamente, ao lado de intelectuais portugueses,

mouros residentes em Portugal. A tradução da célebre *Crónica do mouro Rasis*, uma das mais importantes fontes da *Crónica geral de Espanha de 1344*, do conde D. Pedro de Barcelos, ficou a dever-se a um mouro, de nome Maomé, e a um clérigo, Pedro Anes de Portel, a pedido de D. Dinis[140].

O ambiente de aceitação e respeito mútuos das diferentes etnias peninsulares era propício à convivência dos povos peninsulares e, consequentemente, ao intercâmbio de valores culturais. Jograis islamitas deambulavam de corte em corte e marcavam a sua presença em datas solenes, como as dos casamentos e das visitas de reis e príncipes às várias localidades. A tradição dos cantores e bailarinos mouros a animarem as festas dos cristãos prolongou-se até à sua expulsão. Os cancioneiros medievais portugueses documentam esse fenómeno e a respectiva dimensão cultural e social. A intervenção artística dos mouros no casamento do príncipe D. Afonso, filho de D. João II, em Évora, mereceu especial atenção aos cronistas Rui de Pina e Garcia de Resende.

Interior da antiga mesquita de Mértola.
FOTO: ANTÓNIO CUNHA.

É frequente encontrar em obras medievais hispânicas cenas que mostram como os membros das duas comunidades viviam em sintonia cultural, participando nos mesmos divertimentos. São eloquentes as ilustrações do *Libro de ajedrez* de Afonso X, em que aparecem, por um lado, guerreiros mouros e cristãos jogando o xadrez, como se nada os separasse sob o ponto de vista político e religioso e, por outro, duas damas, uma moura e outra cristã, fazendo do mesmo jogo espaço de convívio e de amizade. É igualmente eloquente a ilustração das *Cantigas de Santa Maria* (1265), recolhidas pelo mesmo rei, que apresenta um mouro e um cristão cantando juntos e dedilhando alaúdes idênticos.

Por vezes, a colaboração de gentes de diferentes credos religiosos realizava-se até nos próprios actos de culto. Foi neste sentido que o Concílio de Valhadolid, em 1322, se insurgiu, ao condenar a actuação de cantores e actores muçulmanos nas igrejas cristãs. Essa proibição foi certamente ditada pela vontade decidida de estancar um costume generalizado.

Em tempo de paz, as populações fronteiriças, para atenderem às necessidades da vida quotidiana, não deixavam de recorrer aos seus vizinhos, mesmo que estes não comungassem dos mesmos ideais políticos e religiosos. Estes contactos realizavam-se, sobretudo, ao nível do comércio. A isenção de portagem em todo o reino, concedida por D. Afonso Henriques, em 1181, aos habitantes de Évora e Ourique que comprassem animais e outros artigos para uso próprio ou para comércio, faz-nos pensar que, sem esses privilégios, as referidas populações eram forçadas a negociar com os seus vizinhos muçulmanos[141].

Até as lides da guerra contribuíram para o contacto e osmose das culturas dos povos inimigos. Os principais agentes do intercâmbio cultural islamo-cristão foram os seguintes:

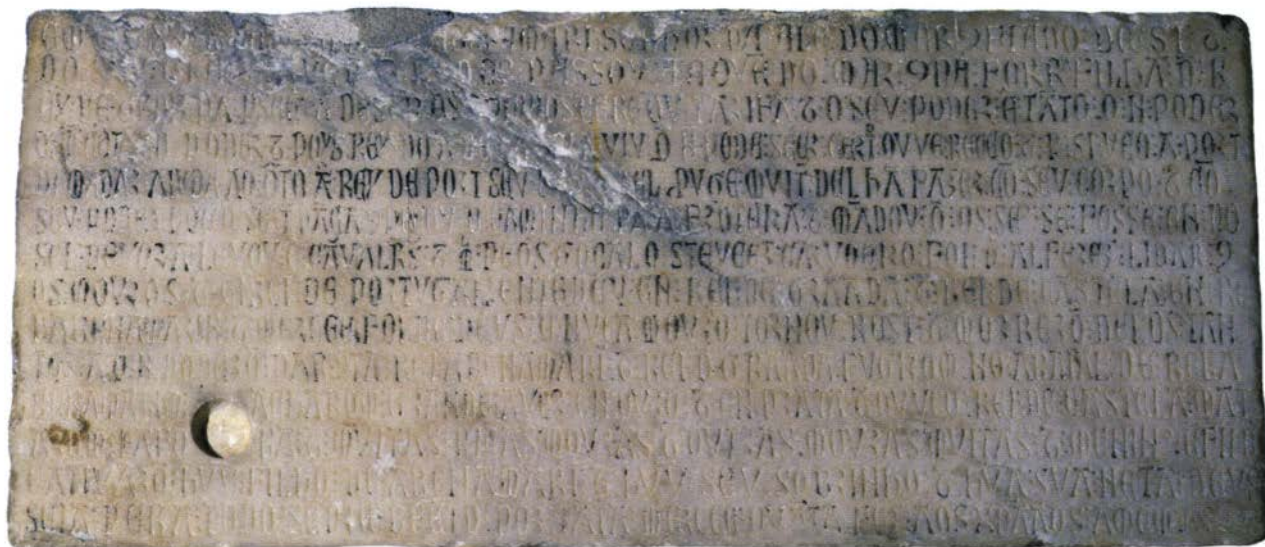
— os prisioneiros e exilados, ao serem transferidos para as zonas islâmicas, levavam consigo a cultura de origem e, ao regressarem às suas terras, vinham enriquecidos com a cultura árabe, assimilada durante a permanência no exílio;

— os moçárabes, emigrados do Sul, carregavam consigo para o Norte, juntamente com a cultura tardo-romana e visigótica, de que eram os mais lídimos representantes, elementos culturais islamo-árabes. Foi política muito seguida pelos reis conquistadores cristãos fixarem moçárabes nas zonas desabitadas das marcas, com vista a uma mais fácil integração futura nos seus territórios e, em última análise, ao repovoamento. Muitos desses moçárabes impuseram às povoações e lugares por eles fundados os nomes das terras de origem. Assim, o Coimbrões do Porto, de Viseu e de Braga e a Coimbró de Vila Real; a Córdova de Viseu, a Cordovela ou Cordovelha de Viana do Castelo e o Monte Córdova do Porto; o Meridãos de Viseu, a Grada (de Granada) e a Malga de Coimbra e o Merideses de Bragança; o Santarém de Braga e Viseu; o Borba da Montanha, de Celorico de Basto; e tantos outros topónimos de origem meridional[142]. Também é frequente aparecerem

Inscrição alusiva à Batalha do Salado, século XIV (Évora, Sé).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ Exterior da antiga mesquita de Mértola.

FOTO: ANTÓNIO CUNHA.

locais com nomes árabes de pessoas, como são os casos de Mafamede, no Porto; Afife e Fazamões, em Viseu[143]. Os grandes êxodos de cristãos do sul para o centro e norte situaram-se, sobretudo, em três momentos históricos bem definidos: o da conquista árabe, o do recrudescimento das perseguições em meados do século IX e o das invasões almorávidas e almóadas, nos séculos XI e XII. É historicamente sabido que a cada um destes momentos corresponde uma crescente arabização;

— os *muladí-s* que, por razões de ordem étnica ou religiosa, para se libertarem e remirem do escrúpulo da apostasia, regressavam para o convívio dos antigos irmãos na fé, à procura de um clima que lhes possibilitasse a reintegração e vivência do cristianismo. Os *muladí-s* deixaram o rasto da sua emigração e permanência no Norte de Portugal em vocábulos como o topoantroponímico Moldes, existente nos distritos de Viana do Castelo, Braga, Porto, Aveiro e Viseu[144];

— os mouros e mouriscos, ao ficarem entre os cristãos nas terras reconquistadas, ou ao serem para lá conduzidos das terras do Sul, como cativos de guerra, influenciaram com a sua cultura as comunidades em que se integraram, provocando uma simbiose natural e lenta de culturas, o mudejarismo. Muitos cristãos aceitavam a cultura islâmica, ignorando frequentemente a sua proveniência e desvinculando-a das crenças religiosas a que antes estava associada. Os muçulmanos imprimiram marcas da sua presença no território português nortenho em topoantroponímicos como Vilar de Mouros, em Viana do Castelo; São Martinho de Mouros, em Viseu; São Pedro de Sarracenos, em Bragança; e Sarrazinhos, em Braga[145].

Todos estes grupos contribuíram para a miscigenação demográfica e para a osmose cultural que caracterizou, ao longo da Idade Média, não apenas o Sul, mas também o Norte de Portugal.

A língua

A INFLUÊNCIA DA LÍNGUA ÁRABE sobre a portuguesa foi relativamente importante. É fácil detectá-la, ainda hoje, tanto ao nível erudito como popular. Apesar da sistemática rejeição do islamismo, subjacente à Reconquista cristã, e continuada ao longo dos séculos seguintes, essa influência ficou indelevelmente impressa em várias centenas de vocábulos directamente importados do árabe. As áreas lexicais mais directamente influenciadas pela língua árabe, veiculada pelos moçárabes, mouros e mouriscos, são as da administração, justiça, vida social, urbanismo, utensílios domésticos, vestuário, construções e matérias de construção, gastronomia, ofícios, instrumentos de música, agricultura, fauna, flora, frutas, legumes, flores, recursos naturais, ciências e produtos químicos, astronomia, climatologia, medidas e moedas, actividade bélica e marítima, cores e colorantes[146]. Entre muitas outras, é de

origem árabe uma boa parte das palavras portuguesas começadas pelo prefixo «al».

Ao nível da fonética portuguesa, a influência árabe fez-se sentir, mesmo sobre palavras de origem latina, veiculadas pelos moçárabes. Em muitos casos, esse fenómeno foi consequência da pressão social, que obrigou as minorias moçárabes a adaptarem a sua pronúncia à da maioria arabófona. Assim, por influência da língua árabe, que não conhece a letra *p*, esta converteu-se na mais próxima, isto é, no *b*. Foi o que aconteceu em palavras como víbora (< *vipera*) e baço (< *opaciu* < *opacus*).

Noutros casos, a influência árabe actuou como isolador, sobretudo no Sul, impedindo a evolução que seria normal esperar. Assim, o *l* e o *n* intervocálicos latinos mantiveram-se no Sul em alguns topónimos e provincianismos como *canito*, *malina* e *taleiga*, em contraste com a tendente nasalação do *n* e supressão do *l*, que se verifica no Norte, onde venceram os vocábulos *cãozito*, *malinha* e *teiga*[147].

Arte e ciência

Os moçárabes foram os mais lídimos representantes da tradição artística visigótica, que enriqueceram com a importação de elementos de origem árabe, colhidos ao longo da sua permanência em Al-Andaluz. Ao emigrarem para o Norte ou ao serem assimilados pelo movimento reconquistador, deixaram a sua marca em igrejas e outras construções. São representativos da arte moçárabe as igrejas de Santa Maria de Melque (Toledo), São Cebrian de Mazote e São Miguel da Escalada, em Espanha, e a igreja pré-românica de São Pedro de Lourosa, em Portugal, construída em 912[148].

Uma das manifestações mais ricas do encontro artístico dos cristãos do Norte, em contacto directo com a arte europeia, e os do Sul, foi a dos «Beatos de Liébana», isto é, a dos comentários ao Livro do Apocalipse, feitos pelo Beato de Liébana, no século VIII, alguns dos quais foram enriquecidos com belas iluminuras, ao longo dos séculos IX a XIII. Os «Beatos» constituem uma prova irrefragável da simbiose intercultural e inter-religiosa operada na Península Ibérica, na medida em que apresentam um texto cristão, iluminado pela sensibilidade artística islâmica. Nas mesmas páginas encontramos a escrita visigoda, o arco de ferradura visigótico-islâmico, o modilhão de lóbulos e a exuberante natureza oriental[149]. Um dos rebentos desses «Beatos» é o do mosteiro de Lorvão, concluído em 1189.

Após a Reconquista, era frequente encontrarem-se, na construção de monumentos românicos e góticos, tanto espanhóis como portugueses, artistas mudéjares e moçárabes a trabalharem lado a lado com cristãos do Norte. Aconteceu isso, por exemplo, ao longo do século XII, na construção da Catedral de Coimbra, nas muralhas e igrejas de Santarém e no Castelo do Alandroal. Por vezes, os mudéjares deixaram expressos em inscrições lapidares os seus sentimentos anticristãos e de solidariedade para com os seus correligionários andaluzes. A lápide do Castelo do Alandroal é um exemplo típico. Em muitos monumentos, sobretudo alentejanos, é manifesta a influência islâmica, nomeadamente nos seguintes aspectos: nos arcos de ferradura, herdados dos visigodos; no uso privilegiado do tijolo, do estuque e do azulejo; nas adufas e grafitos; nas açoteias e chaminés; e no sofisticado trabalho em madeira dos tectos de alfarje. É a arte mudéjar, uma das mais ricas expressões do encontro das culturas cristã e muçulmana. Ultrapassando as divergências religiosas, os seus impulsionadores e artistas foram capazes de criar uma arte tipicamente hispânica, em que os canteiros cristãos do Norte trabalhavam com azulejadores e estucadores de formação hispano-árabe. Em Portugal, a arte mudéjar foi reactivada nos finais do século XV e ao longo do XVI, sobretudo na arquitectura civil. A norte do Tejo, o Paço da Vila, em Sintra, e o Castelo de Ourém são exemplares típicos do mudejarismo. O primeiro foi construído pelos artistas de D. Manuel, que lhe imprimiram marcas do mudejarismo andaluz, então muito em voga na Península Ibérica. Os azulejos foram importados de Sevilha.

Ao sul do Tejo, Évora é a cidade mais marcada pelo mudejarismo quinhentista, de raiz espanhola. Ele manifesta-se em vários monumentos religio-

sos e civis: nos conventos de São Bento de Cástris e dos Lóios; nos antigos Paços do Concelho, nos palácios de D. Manuel, dos condes de Basto, do Vimioso e dos duques de Cadaval.

É interessante notar que muitos dos mais expressivos exemplos do mudejarismo português ficaram a dever-se a artistas portugueses, que herdaram os cânones estéticos da cultura luso-árabe, veiculados, sobretudo, pelos moçárabes e mudéjares e, a partir do reinado do *Venturoso*, pelos artistas vindos de além-fronteiras. Estevão Lourenço e Diogo de Arruda, respectivamente, em São Bento de Cástris e no convento dos Lóios, são exemplos de artistas cristãos que adoptaram cânones arquitectónicos mudéjares.

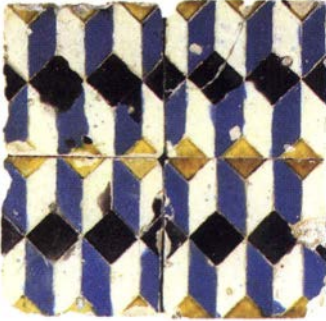
A partir do século XII, as obras científicas árabes e, com elas, muitas das obras da Antiguidade Clássica, anteriormente transladadas para a língua do Alcorão, passaram a ser traduzidas para latim e para as línguas vernáculas. A Hispânia desempenhou neste processo, como já referimos, o mais importante papel de mediador cultural.

No campo da medicina, exerceu um influxo inestimável o *Canon* (*Chifa*) de Avicena, que, durante séculos, foi adoptado como livro de texto em muitas universidades europeias. A esse livro, bem como aos *Aforismos* de Galeno, traduzidos para árabe e para latim, recorriam obrigatoriamente os físicos e boticários da época. O *Canon* foi o principal veículo da concepção da medicina como ciência e contribuiu decisivamente para libertar o mental colectivo ocidental da crença supersticiosa de que a doença era uma consequência da intervenção directa do demónio sobre os homens. Sabemos por Nicolau Clenardo que o médico eborense António Filipe se servia dessas obras em árabe e que, através delas, introduziu o douto humanista nos segredos da língua do Alcorão. Outra obra médica, traduzida de um texto do século XI, que muito influenciou o Ocidente, foi o *De simplicibus*.

A ciência médica árabe ficou bem documentada na vida e na obra de Pedro Julião e de São Frei Gil de Santarém, dois homens que exerceram uma profunda influência na cultura portuguesa.

Os campos da geografia e da historiografia portuguesas foram consideravelmente enriquecidos pela tradução da *Crónica do mouro Rasis*, encomendada

Igreja moçárabe de Lourosa da Serra (Oliveira do Hospital).

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

por D. Dinis a um clérigo, Pêro Anes de Portel, e a um certo mouro, de nome Maomé. Essa crónica é um exemplo ímpar do intercâmbio cultural islamo-cristão, na medida em que recolhe informações de escritores cristãos como São Jerónimo, Paulo Orósio e Santo Isidoro de Sevilha e veio a ser, a seu tempo, largamente aproveitada por D. Pedro de Barcelos, na redacção da *Crónica geral de Espanha de 1344*[150].

A gesta portuguesa dos Descobrimentos muito ficou a dever à ciência náutica e aos conhecimentos geográficos transmitidos pelos árabes. A origem da caravela no antigo *kârib* hispano-árabe, o aperfeiçoamento e divulgação do astrolábio e das «tábuas toledanas» e a utilização da bússola e cartas árabes foram alguns dos muitos contributos científicos, técnicos e operatórios de que o homem português se apropriou para fazer frente ao ignoto «mar-oceano»[151].

A astronomia árabe era entre nós conhecida através de traduções feitas na Hispânia e fora dela. A obra fundamental era, nesse campo, a monumental compilação mandada executar por Afonso X de Castela, sob o título *Libro del saber de astronomia*. Nela colaboraram, lado a lado, sábios judeus e cristãos, que traduziram e adaptaram obras de autores árabes, entre os quais Albuhazen (Abû-l-Hasan), Albaténio (Al-Battâni), Albumasar (Abû Maᶜchar) e Azarquiel. As tábuas astronómicas, conhecidas pelo nome de *Tábuas afonsinas*, pelo facto de terem sido também compiladas por ordem do rei *Sábio*, acompanhavam normalmente os *Libros del saber*, facilitando a aplicação dos conhecimentos teóricos à prática do saber astronómico[152].

As obras de autores árabes, como Idrisi, Ibn Said, Ibn Batuta e Ibn Kaldun, portadoras de informações sobre a geografia e o comércio africanos, ainda que não estivessem traduzidas em português, eram certamente conhecidas entre nós através dos muçulmanos e dos moçárabes do Gharb Al-Andaluz, sucessivamente integrado no reino de Portugal. O mesmo deve dizer-se em

Fragmento de seda atribuído aos séculos XIV ou XV (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

Foto: Divisão de Documentação Fotográfica/Instituto Português de Museus/Manuel Palma.

◁ Dois painéis de azulejos do início do século XVI. Sevilha (Lisboa, Museu Nacional do Azulejo).

Foto: Alexandre Nobre Pais.

◁ Tigela de mesa proveniente de Mértola, meados do século XI (Museu de Mértola).

Foto: António Cunha.

relação aos grandes escritores lusos Ibn ᶜAmmar de Silves, Ibn ᶜAbdun de Évora e Ibn Bassân de Santarém, cujas obras estão a ser traduzidas para a nossa língua. Mais importante ainda é referir o nome do jurista eborense Abû ᶜAbd--Allâh que, já em pleno século XIII, estudou em Évora e aí adquiriu a estrutura intelectual que o tornou célebre no Norte de África, onde foi conhecido pelo nome de Al-Yâburî (o Eborense). Ao fundar uma escola de *Fiqh* (direito islâmico) e de sufismo em Rabat e ao morrer com fama de santo, perpetuou no mental colectivo e na religiosidade popular do Magrebe a memória da cultura luso-árabe[153].

Povo essencialmente agrícola e de pescadores, os mouros do Gharb Al--Andaluz, tanto antes como depois da Reconquista cristã, contribuíram para o progresso das respectivas técnicas. As principais actividades agrícolas eram a cerealicultura, a oleicultura, a fruticultura, a viticultura e a horticultura. Algumas técnicas agrícolas árabes passaram directamente para o património laboral português. Assim, ligados à actividade moageira, legaram-nos as atafonas (*tâhûna*) ou moinhos de tracção animal, as azenhas (*assania*) ou moinhos de água, e os moinhos movidos a vento (*rahâ*); ligadas à irrigação, a nora (*nâ'ura*) e a azenha (*sâniya* ou *sâkiya*); ligada à pesca, a almadrava (*al--madraba*).

Na área do artesanato, Portugal herdou dos muçulmanos técnicas ainda hoje pujantes, nomeadamente no respeitante à olaria. Materiais de cerâmica, exumados em diferentes centros do Sul do nosso país e da Andaluzia Ocidental, manifestam semelhanças que apelam para um parentesco de técnicas e de materiais. Os trabalhos arqueológicos realizados em Mértola e Silves induzem-nos a pensar não apenas na semelhança dos artefactos, mas também na sua difusão pelo Sul peninsular. A cerâmica de mesa utilizada nesta região, a partir de finais do século XI, isto é, sob a dominação dos Almorávidas e Almóadas, era artisticamente mais apurada e quimicamente diferente da de cozinha. A sua origem era, certamente, norte-africana[154].

Após a Reconquista, a difusão e importação dessa cerâmica passou a ser assegurada pelos moçárabes e, sobretudo, pelos mudéjares. Não é por acaso que os costumes de Beja, dos finais do século XIII, atribuem a estes grupos a produção da cerâmica[155].

A poesia lírica e a narrativa

HÁ UMA SEMELHANÇA de conteúdo e de forma entre a lírica hispano-árabe e a de trovadores como Guilherme IX de Aquitânia, Cercameron e Marcabrú. Nykl faz o paralelismo entre a *muwachchâha*, o *zegel*, a poesia provençal e os primeiros poetas hispânicos, coincidentes nos seguintes aspectos: a rima «aaab» de Ibn Quzmân e dos provençais; o estribilho árabe correspondente à «finada» provençal; o número de estrofes, que oscilam, normalmente, entre cinco e nove; as temáticas e a utilização de nomes fictícios; a intervenção de um mensageiro como mediador entre o amante e a amada; a analogia das atitudes daquele para com esta[156].

González Palencia cita exemplos das *Cantigas* de Afonso X e de *El libro de buen amor* de Juan Ruiz (o arcipreste de Hita) que seguem o modelo do *zegel*[157]. Bom seria que os trabalhos de Rodrigues Lapa fossem continuados e levados a termo em relação à origem da poesia galaico-portuguesa.

Hoje, não há dúvida de que a narrativa árabe e oriental influenciou directamente a literatura ocidental. Essa influência processou-se através da tradução para o latim e para o vernáculo de muitas obras que alimentaram a cultura e a imagética medievais e se projectaram sobre a Idade Moderna peninsular e europeia.

As obras mais significativas da narrativa oriental que, através do árabe, influenciaram a narrativa ocidental e marcaram a sua presença na literatura portuguesa, foram as seguintes: *Disciplina clericalis*, *As mil e uma noites* (*Alf*

Jarra muçulmana em «corda seca», proveniente de Mértola, primeira metade do século XII (Museu de Mértola).

FOTO: MUSEU DE MÉRTOLA.

Layla wa-Layla), *Calila e Dimna* (*Kalîla wa-Dimna)*, *Libro de los engannos et los asayamientos de las mujeres*, também muito conhecido pelo nome de *Livro dos dez sábios* ou *Dez visires (Sindbar* ou *Syntipas)* e o *Liber Scalae* (*Kitâb al--Mi'rāj*).

A filosofia

DURANTE A IDADE MÉDIA, o Ocidente cristão teve um conhecimento muito imperfeito do pensamento clássico. Além de três diálogos de Platão, do *Organon* de Aristóteles, da *Isagoge* de Porfírio e das compilações de Cassiodoro, Beda, *o Venerável*, Santo Isidoro e Alcuíno, pouco mais se conhecia. Os bizantinos estavam mais voltados para a teologia do que para a filosofia e outras ciência. Esta situação agravou-se quando Justiniano mandou encerrar as escolas filosóficas de Atenas e Alexandria (529).

Entretanto, Platão e Aristóteles continuaram a ser lidos e estudados no Egipto, na Síria e na Mesopotâmia, onde a expansão cultural helenista, contemporânea das campanhas de Alexandre Magno, no século IV a. C, os havia deixado. Aí os foram encontrar os árabes, na altura das conquistas.

Foi através do árabe que a Europa cristã entrou de novo em contacto com o mundo clássico. Esse fenómeno realizou-se com as traduções dos séculos XII e XIII. Durante esses séculos, foram sucessivamente traduzidas obras de Aristóteles, Platão, o *Liber de Causis*, Avicena, Avicebron, Averróis e Maimónides[158].

Hoje, já ninguém duvida de que a introdução no Ocidente da filosofia árabe e, com ela, da filosofia grega, foi um dos motores de arranque do renascimento dos séculos XII e XIII[159]. Um dos melhores intérpretes hispânicos do pensamento árabe foi o maiorquino Ramon Lull, que tanto pugnou pela aproximação do cristianismo e do islamismo, servindo-se da filosofia de cariz árabe para sensibilizar e atrair à fé cristã os seguidores do Alcorão. A influência do lullismo foi de tal maneira grande em obras portuguesas, como o *Livro da corte imperial*, o *Boosco deleitoso*, o *Leal conselheiro*, e a literatura franciscana, que bem merece continuar a ser descoberta e explorada[160]. O estudo do lullismo e de outras correntes de pensamento veiculadoras da cultura árabe deverá contribuir para um melhor conhecimento dos laços culturais e religiosos que, ao longo da Idade Média, permitiram uma convivência pacífica, tolerante e até colaborante, tanto dos moçárabes em terras de Al-Andaluz, como dos mouros em terras de Cristandade.

UM EPÍLOGO TRÁGICO: A EXPULSÃO DE 1496

TERMINADA A RECONQUISTA, os mouros foram escasseando cada vez mais no território português, como se infere da decrescente presença de referências documentais. Em meados do século XIV, ainda encontramos muitos no Algarve. A partir de finais do século XV, os documentos referem-se, sobretudo, aos mouros emigrados do Norte de África, que entraram em Portugal por razões de ordem económica ou como resultado das campanhas marroquinas e das expedições esclavagistas.

Apesar da crescente rejeição a que a maioria cristã portuguesa votava as minorias étnico-religiosas e de algumas tomadas de posição dos concelhos e da Igreja contra o luxo pessoal e das mesquitas[161], a vida intercomunitária processava-se calmamente, pelo que nada fazia prever o decreto com que D. Manuel, no início de Dezembro de 1496, colocou os judeus e os mouros ante a alternativa: ou conversão, ou expulsão[162].

Que razões de fundo terão levado o *Venturoso* a publicar lei tão inesperada como iníqua, tendo em conta, sobretudo, que o seu espírito tolerante o havia levado, logo após a ascensão ao trono, nas Cortes de Montemor, a conceder a alforria aos judeus emigrados de Castela, que D. João II reduzira à escravatura?

Certamente que tiveram muito peso as opiniões dos membros do seu conselho, mas, pela análise dos documentos da época, sabemos que a razão mais forte foi a cláusula imposta pela princesa D. Isabel, filha dos Reis Católicos e viúva do malogrado príncipe D. Afonso, de que só casaria com o monarca português se este «não consentisse em seus estados a gente judaica, cega, e em sua cegueira obstinada»[163]. D. Manuel optou decididamente pela voz do coração e pela vontade de unificar a religião no reino.

Como consequência da lei manuelina, os judeus e os mouros que não quisessem ser baptizados deviam abandonar o reino até ao final do mês de Outubro de 1497, levando consigo os respectivos bens. Os que desobedecessem seriam mortos e os seus bens entregues aos denunciantes.

Quanto aos mouros, o rei português, movido talvez pelo receio de que os muitos portugueses cativos ou simplesmente residentes em países islâmicos da Europa, da África e da Ásia fossem alvo de represálias, não só os não obrigou a receber o baptismo nem lhes arrebatou as crianças para serem baptizadas, como fez aos judeus, mas até facilitou aos que não quisessem ser baptizados a partida para África, sem sofrerem qualquer incómodo[164].

A lei manuelina não tinha como objectivo directo e último expulsar os judeus e mouros, mas apenas pressioná-los ao baptismo, assegurando assim a unificação religiosa, ideológica e política do reino. Essa a razão porque dificultou ao máximo a saída dos judeus, negando-lhes os barcos inicialmente prometidos.

As fontes coevas informam-nos de que muitos judeus e mouros se converteram então ao cristianismo, recebendo, com o baptismo, um nome cristão, frequentemente o dos respectivos senhores ou padrinhos. A partir da conversão dos judeus e mouros, passava a haver oficialmente em Portugal dois tipos de cristãos, os cristãos-velhos, ou simplesmente cristãos, e os cristãos-novos ou mouriscos.

Os protestos contra a política de conversão forçada fizeram sentir-se um pouco por toda a parte. Um dos mais fortes e mais autorizados críticos foi o bispo de Silves, D. Fernando Coutinho, que afirma ter visto muitos judeus a serem levados pelos cabelos à pia baptismal e critica duramente o baptismo forçado dos judeus, apelando para a invalidade de tal acto, recebido por coacção[165].

Por seu turno, D. Jerónimo Osório, também ele futuro bispo do Algarve, invoca razões de ordem jurídica, ética e teológica para condenar o baptismo forçado dos judeus[166].

Damião de Góis, apesar do muito que se tem escrito em contrário e do humanismo que o caracterizava, pactuou com a imposição do baptismo aos judeus, acabando por branquear a atitude de D. Manuel[167].

Para obter a plena integração dos cristãos-novos na comunidade cristã, o rei *Venturoso* outorgou-lhes muitos privilégios, como aqueles que lhes permitiram o acesso à nobreza, a cargos e dignidades eclesiásticas[168], às ordens militares, às universidades, à magistratura, às câmaras e a receberem os direitos de vizinhança, cidadania e outros.

A partir de D. João III, os mouriscos e os cristãos-novos de judeus tornaram-se terreno fértil para a actuação da Inquisição portuguesa[169]. Com efeito, apesar da recepção do baptismo, da mudança de nome e da aceitação exterior dos ritos cristãos, muitos continuavam a praticar, na clandestinidade, os ritos e tradições ancestrais. Os processos da Inquisição referentes aos mouriscos manifestam a sua fidelidade à profissão de fé na unicidade de Deus e na profecia de Maomé, à oração ritual, à esmola legal, e ao jejum do Ramadão. Além disso, invocavam a intercessão de Maomé e dos santos muçulmanos, em nome de quem juravam; não comiam carne de porco, nem bebiam vinho; guardavam a sexta-feira como dia santo e observavam as tradições islâmicas relativas aos nascimentos, casamentos, funerais, festas, hábitos alimentares e outras[170].

Como consequência da instabilidade religiosa e dos poucos apoios doutrinais que recebiam, era grande a ignorância dos mouriscos, tanto em relação ao islamismo como ao cristianismo. Uma boa parte deles praticava um sin-

cretismo religioso, uma espécie de religião mista, e passava facilmente do cristianismo para o islamismo e vice-versa, ao sabor do ambiente sociorreligioso em que se situavam.

Alguns mouros conseguiram furar as malhas da Inquisição e continuaram a viver em Portugal sem serem baptizados nem mudarem de nome: uns, graças à protecção do rei ou de pessoas influentes; outros, porque conseguiam escapar ao controlo policial. A sua presença entre nós foi-se esvaindo lentamente, até desaparecer, assimilada pela maioria cristã.

NOTAS

[1] Cf. LAVAJO – Maria, p. 309-329.

[2] Também a *Bíblia*, tanto no Antigo como no Novo Testamento, está cheia de apelos fortes ao esforço e à luta contra as paixões que degradam o homem, afastando-o de Deus. Cf. Lc. 28, 19-20.

[3] Nos nossos dias, o termo *jihâd* adquiriu também o significado de luta contra o subdesenvolvimento económico, social e cultural.

[4] JIMENEZ DUQUE – *La Espiritualidad*, p. 203-204.

[5] *Apud* SÁNCHEZ, Manuel – Al-Andaluz (711-1031), p. 81.

[6] Co. 4, 92, 9, 6-7.

[7] Cf. CHEJNE. – *Historia*, p. 104.

[8] Segundo o *Vocabulista in Arabico* (ed. Schiaparelli, Florença, 1871), p. 190 e 616, pal. («*tributarius*»), *mu'ahidun* vem de *mu'ahid* (particípio activo) e não de *mu'ahad* (particípio passivo). O primeiro significa «o que assinou um pacto», o segundo, «o que se encontra vinculado a um pacto».

[9] Cf. SILVEIRA – Toponímia, p. 67-69.

[10] Addabbi, Co. Ar. Escur. N.º 1676, actual 1671, da Bibl. Ar. Esc. De D. Miguel Casiri. In CODERA, F. – *Bibliotheca Arabico-Hispana*, vol. 3, p. 259.

[11] Cf. LÉVI-PROVENÇAL – *L'Espagne musulmane*, p. 211-212.

[12] O texto referente a Toledo encontramo-lo na CRÓNICA *Geral de Espanha*, vol. 2, p. 386, e o de Múrcia em LÉVI-PROVENÇAL – *Historia de España*, vol. 4, p. 21.

[13] «Et unusquisque ex illorum origine de semetipsos comites eligerent qui per omnes habitantes terrae illorum pacta Regis congregarentur», CHRONICA *Albeldense*, n.º 78.

[14] Cf. SÁNCHEZ MARTINEZ – Apogeo y crisis del estado cordobes, p. 239-240.

[15] CRÓNICA *Mozárabe de 754*, n.º 54, p. 70-72.

[16] AL-MAQQARI – *Apêndice II de Ahbâr Majimi'a*, p. 180, 193.

[17] Cf. LOMAX – *La Reconquista*, p. 11-12.

[18] Co. 9, 29: «Combatei os que não crêem em Deus nem no último Dia, nem proíbem o que Deus e o seu Enviado proíbem os que não praticam a religião da verdade entre aqueles a quem foi dado o Livro! Combatei-os até que paguem o tributo por sua própria mão (an yadin) e sejam humilhados». A jízia a que o Alcorão se refere abraça o duplo imposto pessoal e territorial que, posteriormente, foi desdobrado.

[19] LEVOLGILDO – *De Habitu Clericorum*, n.º 1. In CORPUS. Ed. Juan Gil, p. 668: «ut qui nobis ad remanentes doctores imbecillitate corporis prepediente dirigere gressos nequiberit, aut inquisito censuum uectigalis, quod omni lunari mense pro Christi nomine solbere cogimur, retinuerit, saltim nocturno tempore inter ecclesiastica munia qui necessarium duxerit legat [...]». EULÓGIO DE CÓRDOVA – *Memoriale Sanctorum*. Vol. 1, n.º 21, ed. por *Ibidem* p. 385: «[...] quod lunariter soluimus cum graui moerore tributum».

[20] Estes impostos variavam segundo as circunstâncias, de pacto para pacto. Assim o de Teodomiro obrigava este chefe e seus súbditos a «pagar anualmente um tributo pessoal, constituído por um dinar em metal, quatro almudes de trigo e quatro de cevada, quatro medidas de mosto, quatro de vinagre, duas de mel e duas de azeite. Esta taxa ficará reduzida à unidade para os escravos».

[21] Cf. SIMONET – *Historia*, vol. 1, p. 92-93; VASCONCELOS – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 258.

[22] CRÓNICA *Mozárabe de 754*, n.º 75, p. 90.

[23] Ver tradução castelhana em SIMONET – *Historia*, vol. 4, p. 801-804.

[24] A utilização de expressões árabes de cariz religioso foi o detonador da detenção e dos 40 açoites que o comerciante cristão, João, teve de suportar. PAULO ÁLVARO DE CÓRDOVA – *Indiculus Luminosus*, n. 5, ed. por Gil: CORPUS, p. 277-278.

[25] CONQUISTA *de Lisboa*, p. 77. Ao longo da dominação islâmica, a cidade conservou o seu bispo moçárabe que, no momento da reconquista, foi uma das vítimas das violências dos assaltantes colonenses e flamengos, como refere ainda o relato realístico dos acontecimentos feito pelo referido cruzado inglês. Alguns autores pensam que este bispo poderia ter sido eleito aquando da reconquista da cidade por Afonso VI, em 1094 ou 1095, isto é, cinquenta e três anos antes. Não achamos isso muito provável, pois, na altura da nova conquista islâmica e no clima de insegurança e desconfiança próprio da guerra, os novos senhores dificilmente aceitariam alguém tão influente e tão ligado aos inimigos.

[26] ALMEIDA – *História*, vol. 1, p. 80.

[27] *Ibidem*, p. 75.

[28] Cf. LÉVI-PROVENÇAL – *L'Espagne musulmane*, p. 211-212.

[29] Este nome veio-lhe da tradição que refere que quando o imperador Décio, depois de ter mandado martirizar São Vicente, ordenou que o seu corpo permanecesse insepulto, para ser devorado pelas feras, um corvo veio postar-se diante, para o defender. Segundo a mesma tradição, nunca mais os corvos o abandonaram, mesmo depois da sua transladação para as proximidades de Sagres. Al-Idrisi, que visitou a referida igreja, narra a presença de dez corvos e abû Hamid al-Andalusi, citado por Omar Ibne Aluardi no livro *Pérola das Maravilhas*, relata várias lendas que circulavam no seu tempo e documentam a devoção de que o corpo do santo era rodeado.

[30] Mestre Estevão – Translatio et miracula sancti Vicentii. In *PMH: Scriptores*, p. 96-97.

[31] *Crónica Geral de Espanha de 1344*, vol. 2, p. 368.

[32] Domingues – *Ossónoba*, p. 45-47.

[33] Vasconcelos – *Etnografia*, vol. 4, p. 276.

[34] Picard – *Histoire*, p. 342.

[35] Cf. Jiménez Duque – *La espiritualidad*, p. 238.

[36] Cf. *Conquista de Lisboa*, p. 35.

[37] Migne, J. P. – *Patrologia Latina*, 94, col. 921-922. Cf. Baptista – *S. Manços*, p. 5-6.

[38] Não referimos aqui a devoção a S. Cucufate, pois carecemos de dados históricos seguros. Remetemos, no entanto, o leitor para Rau – *Semarias medievais portuguesas*, p. 148-149, e Mattoso – Os Moçárabes, p. 15. Cláudio Torres, invocando levantamentos etno-arqueológicos e a hagionímia, refere a presença de monges em São Cucufate e na povoação do Mosteiro, junto de Mértola, que prestariam a assistência religiosa às populações rurais das redondezas. Torres – O Garb-Al-Andaluz, p. 361 ss.

[39] Cf. Martins – *Peregrinações*, p. 31-33; cf. Vasconcelos – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 280.

[40] Mattoso – *Le monachisme*, p. 201.

[41] Mattoso – Os Moçárabes, p. 13-14.

[42] Com maior propriedade de termos, os *muwalladûn* eram os descendentes de cristãos convertidos ao islamismo ou de casamentos mistos, enquanto os que se convertiam por vontade própria recebiam a designação de *musálima*.

[43] Paulo Álvaro de Córdova – *Epistola XIV*. Ed. J. Gil: *Corpus*, p. 227.

[44] Cf. Simonet – *Historia*, p. 344, 642.

[45] Lévi-Provençal – *La civilisation arabe*, p. 102.

[46] Paulo Álvaro de Córdova – *Indiculus Luminosus*. Ed. J. Gil: *Corpus*, p. 314-315.

[47] Ordoño II e os seus trinta mil homens terão levado consigo quatro mil cativos, mulheres e crianças, depois de ter morto os setecentos militares que defendiam a fortaleza.

[48] Vita Sancti Theotoni. In *PMH: Scriptores*, p. 84-85; *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal*. Ed. Silva Tarouca, vol. 1, p. 48-49.

[49] Herculano – *História*. Ed. Mattoso, vol. 3, p. 247-250.

[50] Sánchez-Albornoz – *España*, vol. 1, p. 157 ss.

[51] Coelho – *Portugal na Espanha árabe*, vol. 3, Prólogo.

[52] Torres – O Garb-Al-Andaluz, p. 361 ss.

[53] Lavajo – A Reconquista, p. 15-29.

[54] As crónicas de Afonso III de Leão falam repetidas vezes de *Portugalem* ou *Portucalem* em sentido restrito, isto é, referidas ao antepassado do Porto, como uma cidade entre outras. Assim a *Crónica Albeldense*, «*Vrbes quoque Bracarensis, Portucalensis, Aucensis, Eminensis, Uesensis, atque Lamezensis a xpistianis populantur*», ed. Gómez Moreno – Las primeras, p. 604; Cf. *Rotense*, in *Ibidem*, p. 615.

[55] *Crónica Albeldense*. In *Ibidem*.

[56] Referindo-se às cidades conquistadas por Afonso I das Astúrias na região de Entre Douro e Minho, o cronista Sebastiani afirma: «*Omnes quoque arabes supradictarum civitum interficiens*»; Cf. Vasconcelos – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 299-300.

[57] É ainda Sebastiani, contemporâneo dos acontecimentos, quem o refere: «*Bellatores eorum omnes interfecit, reliquum vero vulgum vergo dulgum cum uxoribus et filiis sub corona vendidit*»; Cf. Barros – *História da Administração*, 1914, p. 65, n.º 1.

[58] Cf. Vasconcelos – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 301.

[59] *Partida* IV, tit. 21, lei 1.

[60] Ver, por exemplo, *Leges*, 1, 417; *Foraes de Vila Viçosa*, p. 53.

[61] Nos forais do tipo do de Évora, a portagem exigida aos mouros correspondia à dos animais de grande porte, equídeo ou bovino; no de Santarém, equivalia a metade dos melhores equídeos ou era igual às dos médios. O preço de venda variava entre 5 a 10 morabitinos, isto é, o preço de uma pequena propriedade agrícola. Sabemos por um decreto do município de Évora que, em 1382, os mouros continuavam a ser objecto de venda. Cf. Pereira – *Documentos históricos*. vol. 1, p. 154.

[62] Cf. Costumes e foros da Guarda. In *Leges*, vol. 2, 10.

[63] Cf. Heleno – *Os escravos*, p. 156.

[64] Esta lei, que condenava ao fogo os que assaltassem igrejas, foi originariamente emitida por D. Afonso III contra os judeus e aplicada por D. Afonso V aos mouros. Cf. *Ordenações Afonsinas*, liv. II , tít. 87, p. 501; *Ibidem*, tít. 115, p. 556.

[65] *Ordenações Afonsinas*, liv. II, tít. 114, p. 554-555.

[66] Cf. Heleno – *Os escravos*, p. 160

[67] Cf. *Ajbar Machmua (Colección de tradiciones): Crónica anónima del siglo XI*, p. 116.

[68] Cf. Marwân – *Al Muktabas*, p. 23.

[69] Boissellier – *La vie rurale*, vol. 2, p. 407.

[70] Cf. Boissellier – *La vie rurale*, vol. 2, p. 394.

[71] *PMH: Leges et Consuetudines*, vol. 1, p. 349.

[72] ORDENAÇÕES *Afonsinas*, liv. II, tít. 28, p. 222 ss.

[73] *Ibidem*, I, p. 396.

[74] *Ibidem*, p. 396-397.

[75] *Ibidem*, p. 715-716.

[76] *Ibidem*, p. 729-730.

[77] ANTT – *Chancelaria de D. Dinis*. Liv. II, fl. 124.

[78] VASCONCELOS – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 323.

[79] Cf. *PMH: Scriptores*, vol. 1, p. 182.

[80] ORDENAÇÕES *del-Rei D. Duarte*, art. XV, p. 233.

[81] *Ibidem*, art. VII, p. 263.

[82] Cf. COSTA – *Mestre Silvestre e Mestre Vicente*, p. 266. A colaboração de cristãos com muçulmanos, e vice-versa, verifica-se também ao nível de alianças entre povos e chefes rivais, algumas vezes contra os seus próprios correligionários. Os exemplos de Almansor, de Cid o Campeador, de Sesnando Davidiz e de Giraldo Sem Pavor manifestam esse intercâmbio político-militar, que acarretava também, certamente, o intercâmbio cultural.

[83] BOISSELLIER – *La vie rurale*, vol. 2, p. 402.

[84] ORDENAÇÕES *Afonsinas*. Liv. II, tít. 116, p. 557-558.

[85] BARROS – Judeus e Mouros, vol. 34, p. 205, 207-208. VASCONCELOS – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 335. GOMES – A Mouraria, p. 155 ss. BARROS – As comunas muçulmanas, p. 85 ss; IDEM – *A comuna muçulmana de Lisboa*, p. 20-21. Também a mouraria de Coimbra poderá vir a incluir este quadro, quando as investigações forem mais aprofundadas.

[86] Os espaços em branco não significam necessariamente a inexistência de comuna mas apenas a ausência ou desconhecimento da respectiva documentação.

[87] BARROS – *A comuna muçulmana de Lisboa*, 1998.

[88] Segundo outros manuscritos, poderá ter sido em 16 de Fevereiro de 1339. Cf. ORDENAÇÕES *Afonsinas*, p. 534, n. (a) e (c).

[89] *Ibidem*, liv. II, tít. 101, p. 534.

[90] *Ibidem*, p. 534-535.

[91] Inicialmente, o termo *arrabalde* era sinónimo de *mouraria* e *judiaria*, ainda que, na altura da reconquista de uma povoação ou posteriormente, por causa do aumento demográfico, muitos cristãos, por falta de espaço dentro de muros, tivessem de ficar instalados fora, como aconteceu na cidade de Lisboa.

[92] Cf. ORDENAÇÕES *Afonsinas*, liv. II, tít. 104, p. 540; *Ibidem*, tít. 112, p. 552-553.

[93] CORTES *Portuguesas, Reinado de D. Pedro I*, p. 52.

[94] ORDENAÇÕES *Afonsinas*, liv. II, tít. 102, p. 535; cf. liv. II, tít. 76, p. 456.

[95] Cf. BARROS – Judeus e Mouros, p. 172.

[96] ORDENAÇÕES *Afonsinas*, liv. II, tít. 104, p. 540; cf. tít. 112, p. 552-553.

[97] ORDENAÇÕES *Afonsinas*, liv. V, tít. 26, p. 96; Cf. ORDENAÇÕES *Manuelinas*, liv. V, tít. 21, p. 70.

[98] CONSTITUIÇÕES do Arcebispado de Lisboa, decretadas por D. João Esteves de Azambuja (1402-1414). *Revista Archeologica*. I (1887) 62-63; cf. VASCONCELOS – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 332-333. Movidos pelas mesmas razões, D. Duarte e D. Afonso V legislaram também nesse sentido, aplicando a lei já existente para os judeus: ORDENAÇÕES *Afonsinas*, liv. II, tít. 106-107, p. 542-543.

[99] Cf. ORDENAÇÕES *Afonsinas*, liv. II, tít. 117, p. 558.

[100] Cf. HERCULANO – *História*, vol. 2, p. 469-470.

[101] BRANDÃO, A. – *Mon. Lus.* vol. 7, Lisboa, 1683, p. 243-244; Cf. VASCONCELOS – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 333.

[102] ORDENAÇÕES *Afonsinas*, liv. II, tít. 103, p. 537.

[103] ORDENAÇÕES *Afonsinas*, liv. II, tít. 103, p. 538-539.

[104] A *alda* ou *alna* equivalia ao côvado, isto é, a três palmos.

[105] Cf. GUERREIRO – Mouros, vol. 4, p. 352-353.

[106] VITERBO – Ocorrências da vida mourisca, p. 84. A lua, que inicialmente era vermelha, passou depois a ser amarela e, finalmente, retomou a cor vermelha.

[107] Cf. Cf. BOISSELLIER – *La vie rurale*, vol. 2, p. 398-399. Sabemos, por exemplo, que os mouros de Loulé, aquando da Reconquista, ficaram com um quarto dos bens, em regime de propriedade total; CRÓNICA *de cinco reis de Portugal*, p. 213 ss. Era esse o sentido da intervenção do arcebispo de Braga junto dos muçulmanos, antes da conquista de Lisboa.

[108] Cf. AZEVEDO – Do Areeiro à Mouraria, p. 215; AZEVEDO – Organização Económica, vol. 2, p. 40. Cf. VASCONCELOS – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 310.

[109] Cf. *Leges*, vol. 1, p. 396.

[110] Cf. BOISSELLIER – *La vie rurale*. Vol. 2, p. 400; PEREIRA – *Documentos históricos*, p. 134.

[111] VASCONCELOS – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 318-319.

[112] D. Afonso IV atribuiu a um mouro o aforamento de uma tenda em Beja, a troco de doze libras anuais. Esse aforamento era válido durante três vidas. Cf. BARROS – *História da Administração Pública*, vol. 3, p. 624.

[113] Cf. BARROS – Judeus e Mouros, vol. 35, p. 193-194.

[114] ORDENAÇÕES *del-Rei D. Duarte*, p. 518-523.

[115] Cf. CRÓNICA *Geral*, vol. 1, p. 330-331; LAVAJO – A Crónica do Mouro. RESENDE – *História da Antiguidade de Évora*, cap. XI.

[116] Cf. ORDENAÇÕES *Afonsinas*, liv. II, tít. 101, p. 533.

[117] CHANCELARIA *de D. Afonso V*. Liv. 2, fl. 6 v; Cf. BARROS – Judeus e Mouros, p. 200.

[118] «Esta he a declaraçom dos foraees dos mouros de como devem de pagar os dereitos a el-Rei per esses foraees e per dereito dos mouros. E per custume de que el Rei antigamente stá em posse delles per esta guisa os mouros e as mouras pagarem a elRei seus dereitos». In *Leges*, vol. 2, p. 98-100.

[119] Barros – Judeus e Mouros, p. 220 ss.; 228-230; Vasconcelos – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 319 ss.

[120] Cf. forais dos mouros forros de 1170 (Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer), 1269 (Silves, Tavira, Loulé e Faro), 1273 (Évora) e 1296 (Moura).

[121] *Fitr* era o imposto que acompanhava a festa da ruptura do Ramadão.

[122] Em meados do século xiv, 1 libra equivalia a 20 soldos e a 240 dinheiros.

[123] A *Zakât* islâmica era a esmola legal, diferente da *sadaqa*, que era a esmola voluntária.

[124] Cf. forais dos mouros forros de Lisboa (D. Afonso Henriques), Silves, Tavira, Loulé e Faro (D. Afonso III, de 1269), e de 1296 (de D. Dinis); *Leges*, vol. 2, p. 98-100.

[125] Cf. Ordenações *Afonsinas*, liv. ii, tít. 28, § 59, p. 241.

[126] Brandão, A. – *Mon. Lus.* Parte 4, livro 15, cap. 6.º, na ed. de 1725, p. 343-344; *Leges*, vol. 2, p. 98-100; Cf. Vasconcelos – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 328.

[127] «*Et insuper do vobis pro foro nullus pauset in vestris domibus contra vestram voluntatem*». *Leges*, vol. 1, 397.

[128] Cf. Vasconcelos – *Etnografia portuguesa*, vol. 4, p. 326.

[129] Chancelaria de D. Afonso V, liv. v, fl. 6 v. In Arquivo *Histórico Português*. Vol. 3, p. 430.

[130] *Apud* Lopes – O Domínio Árabe, p. 422; cf. Lavajo – Álvaro Pais, p. 10-12.

[131] Pais – *Speculum Regum*, vol. 1, p. 251.

[132] Ainda hoje é conhecida na toponímia lisboeta a Rua do Capelão, referente ao capelão dos mouros.

[133] Os *Costumes da Guarda*, que remontam aos séculos xiii-xiv, proibiam explicitamente aos mouros de trabalhar ao Domingo, sob pena de multa em dois maravedis em favor do alcaide. Cf. *Leges*, vol. 2, 16.

[134] Ordenações *Afonsinas*, liv. ii, tít. 110, p. 546-547.

[135] Cf. *Partida vii*, tít. 25, lei 2, p. 76 v.; Ordenações *Afonsinas*, liv. ii, tít. 98, p. 515-518; *Ibidem*, tít. 119, p. 561; Duarte – *Leal Conselheiro*, p. 62; Ordenações *del-Rei D. Duarte*, art. 19, p. 268.

[136] Ordenações *del-Rei D. Duarte*, art. xix, p. 268.

[137] Torres – O Garb-Al-Andaluz, p. 361-416.

[138] A propósito de Toledo, ver Schack – *Poesia y Arte de los Árabes en España y Sicilia*, vol. 2, p. 253.

[139] Cf. Menéndez Pelayo – *Historia de los Heterodoxos*, vol. 1, p. 427-428.

[140] *Cronica del Moro Rasi*, p. 10; cf. Lavajo – A Crónica do Mouro, p. 127 ss.

[141] Cf. Arq. Munic. de Évora – *Livro do Padre José Lopes de Mira*, fl. 8.

[142] Cf. Serra – *Contribuição*, p. 35 ss.

[143] Serra – A influência árabe, p. 102.

[144] Cf. *Ibidem*, p. 58-59.

[145] Cf. *Ibidem*, p. 62, 75-76.

[146] Lavajo – *Cristianismo e Islamismo*, vol. 2, p. 830-841.

[147] Cf. Ferreira – Vestígios, p. 220; Cintra – *Estudos*, p. 72-75, 109-116.

[148] Os claustros da colegiada de Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães denotam também uma forte influência moçárabe, sobretudo no respeitante aos arcos de tradição visigótica.

[149] Cf. Ayala – El Arte Mudéjar, p. 111-112.

[150] Cf. Lavajo – *A crónica do Mouro*, p. 128 ss.

[151] Cf. Araújo – Os Muçulmanos, vol. 1, p. 289.

[152] Cf. Albuquerque – *Introdução à História dos Descobrimentos Portugueses*, p. 210 ss.

[153] Cf. Tazi – Abû cAbd-Allâh al-Yâburî, p. 363.

[154] Sobre esta problemática ver Macías – *Mértola*, p. 126-127.

[155] *PMH*: *Leges*, vol. 2, p. 57; cf. Boissellier – *La vie rurale*, vol. 2, p. 416. Este autor refere-se também, às «estreitas mouriscas daalem mar», importadas por Veiros, na segunda metade do século xiv.

[156] Nykl – *El Cancionero de Abencusmán*, p. xvii; Idem – *Hispano-Arabic Poetry*, p. 271 ss.; Chejne – *Historia*, p. 219.

[157] González Palencia – *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 333 ss.

[158] Paralelamente, ainda que tenham começado depois, processam-se as traduções directas do grego para o latim. Começando com o *Fedon* e o *Ménon* de Platão, ainda no século xii, continuam com Aristóteles e respectivos comentadores gregos, Proclo (a *Elementato Physica*, no século xii, e a *Elementatio theologica*, no século xiii), São João Damasceno e outros.

[159] Cf. Grabmann – *Historia de la Teologia Católica*, p. 60; Asín Palacios – *Un aspecto inexplorado de los orígenes de la Teología Escolástica*, vol. 2, p. 55-56; cf. Casciaro – *El diálogo Teológico*, p. 49 ss. Foi esta obra que me sugeriu as duas últimas citações.

[160] Caeiro – El Lulismo, p. 461 ss.

[161] Cortes de 1451, capítulos gerais, n.º 12 e capítulos do clero, n.º 12, cit. por Sousa – 1325-1480, p. 354.

[162] Ordenações *Manuelinas.*, liv. ii, tít. 41, p. 213-214; Góis – *Chronica do Felicissimo Rei D. Emanuel*, fl. 14 r.

[163] Arrais – *Dialogos, Dialogo Segundo: da gente judaica*, cap. ii.

[164] Góis – *Chronica do Felicissimo*, fl. 15 v; cf. Osório – *De Rebvs Emmanvelis*, p. 21.

[165] Coutinho, D. Fernando. In Symmicta *Lusitana*, vol. 31, fl. 70 ss. Biblioteca da Ajuda; cf. Almeida – *História*, vol. 2, p. 352.

[166] Osório – *De Rebvs Emmanvelis*, p. 20-21.

[167] Góis – *Chronica do Felicissimo*, fl. 15 v.

[168] A Sé de Évora contou entre os seus dignitários alguns cristãos-novos, como João Navarro que, em 1512, era feito bacharel (Évora, ASE, cód. CEC-6-vii, fl. 130 v-131, 140 r-140 v) e Pedro Fernandes Córdova, recebido como cónego (ANTT – *Inquisição de Évora*. N.º 7951, fl. 25).

[169] A Inquisição foi estabelecida em Portugal pelo papa Clemente VII, em 1531, a pedido de D. João III. O primeiro inquisidor-geral foi Frei Diogo da Silva, da Ordem dos Mínimos de São Francisco de Paula, nomeado pelo referido papa, através da bula *Cum ad nihil magis*, de 17 de Dezembro daquele ano.

[170] Sobre este tema, ver as declarações dos processos da Inquisição de Évora, analisados por Braga – Os Mouriscos, 63 ss.

A CONSTRUÇÃO DE UMA IGREJA

Agentes e estruturas de enquadramento eclesiásticos

Organização eclesiástica do espaço

DO IMPÉRIO ROMANO AO REINO ASTURIANO-LEONÊS*

A REORGANIZAÇÃO GERAL DO IMPÉRIO ROMANO levada a cabo por Diocleciano, entre 284 e 388, alterou profundamente a anterior organização provincial de Augusto que, em 27 a. C.[1], tinha dividido a Península em três províncias (Bética, Tarroconense e Lusitânia).

Com Diocleciano, as três antigas províncias hispânicas dão lugar a cinco: Tarraconense, Cartaginense, Bética, Lusitânia e Galécia[2] (estas duas últimas abarcando grande parte daquele que seria posteriormente o espaço do território português).

Neste contexto, as divisões administrativas internas em *civitates*[3] continuaram a exprimir uma realidade não só histórica e administrativa, mas também geográfica, económica e mesmo religiosa.

No que respeita às fronteiras das províncias e das *civitates* podemos constatar que os Romanos fizeram coincidir os limites territoriais com os acidentes naturais, orográficos ou hidrográficos[4]. O traçado das vias romanas teria também contribuído também para as delimitações das fronteiras hoje nem sempre fáceis de reconstituir[5].

Desde a reforma de Diocleciano até ao fim da dominação romana, as províncias administrativas do Império mantiveram-se praticamente inalteráveis constituindo a base da organização eclesiástica. No seu seio as *civitates* forneceram o «suporte administrativo» à nova estrutura diocesana. É nelas que foram criadas as primeiras sés episcopais. O período visigótico acabou também por reconstituir, ao nível eclesiástico, a divisão administrativa de Diocleciano, garantindo a sua continuidade ao longo da Antiguidade Tardia.

É na *Carta de Cipriano de Cartago* (254/255) que encontramos os primeiros dados concretos sobre a organização eclesiástica da Hispânia. Para além das três Igrejas destinatárias da carta (Leão-Astorga e Mérida)[6], Cipriano menciona a Igreja de Saragoça[7] e alude à existência de outras sés episcopais estabelecidas em *civitates*, de que não menciona os nomes[8].

Segundo M. C. Díaz y Díaz, devemos estar perante cidades em relação estreita com a presença, na Península, da Legio VII Gemina[9]. Esta alusão remete-nos, efectivamente, para a importância da presença militar na propagação do cristianismo.

Nesta época, a província eclesiástica ainda não seria uma realidade instituída mas constituiria já um referencial importante para a resolução das questões internas às Igrejas locais[10]. A *Carta* de Cipriano faz-lhe alusão quando refere que nas eleições episcopais deviam intervir os bispos da província na qual elas se realizavam[11].

Algumas décadas mais tarde, as actas do Concílio de Elvira (306/314)[12] dão-nos a conhecer a existência de comunidades cristãs organizadas na Hispânia, para além das anteriormente mencionadas, atestando a sua organização, no início do século IV, em várias províncias eclesiásticas[13].

Além da diocese de Mérida, centro administrativo e jurídico de reconhecida importância desde o século III[14], o Concílio de Elvira menciona, por exemplo, pela primeira vez as dioceses de Évora e Faro, na Lusitânia. O facto de estas cidades se terem tornado sedes de bispados significa, certamente, que tinham adquirido um papel de maior relevo na vida da Hispânia do que em anos anteriores[15].

◁ Charola do Convento de Cristo, Tomar (1.ª metade do século XIII).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ /ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

*Ana Maria C. M. Jorge

Mapa das divisões administrativas da Hispânia romana (segundo Jorge Alarcão). Reproduzido *in* José Mattoso, *História de Portugal*, I, p. 229.

O estabelecimento das sés episcopais teria obedecido não só a motivações de carácter político-administrativo, mas também a questões de ordem geográfica e social, como era o caso da proximidade de estradas importantes[16]. A organização diocesana ter-se-ia, efectivamente, moldado sobre a hierarquia civil das cidades hispânicas, como é evidenciado pelos estudos realizados ao nível da Lusitânia[17].

Dos cânones do Concílio de Elvira, podemos ainda deduzir a existência de comunidades cristãs distantes da cidade episcopal[18]. Este concílio indica, com efeito, que o cristianismo se propagava de uma forma evidente nas cidades, mas que também se expandia para além destas, nas *villae*, em comunidades organizadas provavelmente sob a direcção de um clérigo ou de um diácono, que podiam aí administrar o baptismo.

Não dispomos, todavia, de vestígios arqueológicos, para o início do século IV, relativos a edifícios cristãos com baptistério[19]. Para os finais do século IV e para o século V, podemos já constatar construções de templos cristãos e mesmo baptistérios em algumas *villae*: é o caso de Milreu (Estói-Faro), São Cucufate, Torre de Palma e Monte da Cegonha[20], por exemplo. Como refere, M. C. Díaz y Díaz[21], a cristianização realizou-se não só no plano social mas também no plano geográfico.

No que respeita à estrutura provincial, o Concílio de Elvira utiliza o termo «província» mas não define nem o seu carácter, nem o seu âmbito. Aliás, só podemos pensar que a expressão era utilizada para designar as províncias eclesiásticas[22] porque ela aparece empregue no contexto de uma assembleia eclesial. A correspondência entre a província administrativa do Império Romano e a província eclesiástica é uma questão que continua em aberto[23].

Não se conhece, para a Antiguidade Tardia e Alta Idade Média, a delimitação territorial entre as diferentes províncias. Convém mesmo lembrar que a delimitação territorial implicava uma concepção de fronteira que ainda não existia. Foram, com efeito, questões de natureza disciplinar — como a dos *lapsi*, por exemplo — que começaram a colocar este problema. A ausência de limites precisos entre os bispados no interior de uma província colocava, aliás, problemas frequentes de jurisdição entre bispos, como sabemos pelos concílios visigóticos.

Em 400, o cânone 5 do I Concílio de Toledo fornece-nos a primeira referência, implícita, sobre a organização «paroquial», quando diz que os padres, os diáconos e os subdiáconos deviam participar nos ofícios quotidianos, quer residissem na cidade, quer habitassem fora desta, num *castellum, vicus* ou numa *villa* com igreja[24]. Estamos aqui perante uma distinção clara entre a Igreja da cidade e a Igreja dos meios rurais.

Segundo Alberto Sampaio, teria havido uma coincidência entre os limites geográficos das *villae* e os das paróquias que lhes sucederam[25]. Miguel de Oliveira, debruçando-se também sobre este tema, defende que as paróquias mais antigas teriam tido a sua origem não só nas igrejas das *villae* mas também nas igrejas monásticas[26].

No século VI, é através dos concílios de Braga, realizados em 561 e 572, na Galécia, que tomamos conhecimento da existência de «novas» dioceses em contexto hispânico. Nestas datas, o reino suevo fixado na Galécia chegava até ao Sul do Douro tendo anexado algumas cidades da província romana da Lusitânia, como é o caso das de Lamego, Viseu, Conimbriga e Idanha, que passaram a estar sob a direcção do bispo de Braga[27]. Só em meados do século VII, mais de meio século depois da destruição do reino suevo por Leovigildo (por volta de 585), é que o metropolita da Lusitânia retoma sob a sua autoridade os bispados situados entre o Douro e o Tejo.

Para além dos concílios de Braga, encontramos ainda referência a estas quatro dioceses e à sua organização no *Parochial suevorum*, conhecido igualmente pelo nome de *Division Theodomiri* ou ainda de Concílio de Lugo, de 569[28]. Único no seu género em todo o Ocidente, este documento é constituído pela lista de «paróquias» da província eclesiástica de Braga, elaborada por volta de 572-582, sendo depois completada durante a Reconquista cristã, entre os séculos VII e XII, no que respeita ao limite das dioceses[29]. Com base nesta fonte, podemos afirmar que a organização eclesiástica dos bispados anexados pelo reino suevo comportava no século VI uma autêntica «constelação paroquial»[30].

Na análise que fez do *Parochial*, P. David mostra como as «paróquias» surgiram da iniciativa episcopal na periferia das cidades, que constituíam o centro da diocese, e se desenvolviam como novos lugares de culto providos de um clero próprio e de um baptistério no âmbito do quadro administrativo diocesano, atestando a expansão da sé episcopal[31]. Testemunhando o zelo organizador do bispo no âmbito da sua província eclesiástica, estas «paróquias» foram certamente criadas à medida das necessidades dos fiéis não só nos *pagi* e

△ Capitel da Igreja de São Gião (Nazaré).
Foto: Manuel Real.

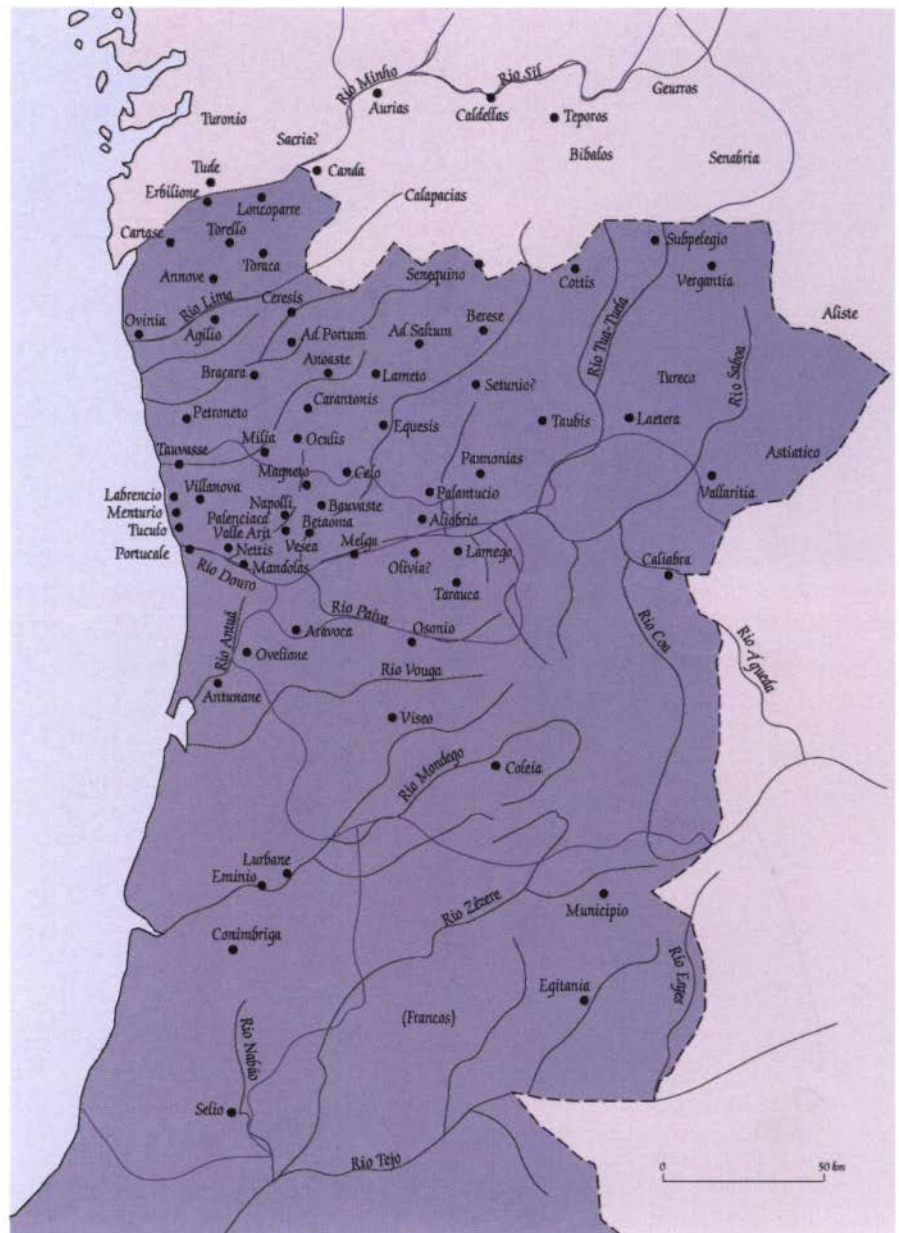
Interior da Igreja de São Gião (Nazaré).
Foto: Publicações Alfa, S. A.

nos *vici* (lugares sem jurisdição territorial), mas também nos *castella* (lugares fortificados).

P. David distingue claramente entre as primeiras igrejas da periferia e as fundadas nas *villae* ou nos *fundi*, na maioria dos casos, por iniciativa dos seus proprietários e escapando ao controlo directo do bispo. Não podemos, com efeito, esquecer que o bispo podia, também ele, fundar igrejas nas *villae* das quais era proprietário ou com o acordo do respectivo proprietário.

Para além destas igrejas, P. David menciona ainda as basílicas e os oratórios, construídos para venerar as relíquias dos santos.

Actualmente, como refere José Mattoso, admite-se que as *villae* pudessem ter servido de quadro à fundação de igrejas rurais, mas é possível pensar também que muitas paróquias pudessem ter surgido a partir de igrejas monásticas, e mesmo de igrejas fundadas por agrupamentos de camponeses, sem nenhum precedente anterior[32].

Nesta época, ainda não é possível estabelecer limites precisos entre estas comunidades criadas na esfera de influência das cidades; os seus territórios só

Mapa das paróquias suevas (segundo Almeida Fernandes, 1968). Este mapa representa a única tentativa de identificação das paróquias que constam da lista do *Paroquial Suevo* (reproduzido *in* José Mattoso, *História de Portugal*, I, p. 313).

Mapa das dioceses da época visigótica (segundo J. Orlandis). Reproduzido *in* José Mattoso, *História de Portugal*, I, p. 329.

serão delimitados mais tarde já em contexto medieval[33]. Contudo, podemos constatar que no II Concílio de Braga (572) a ideia de «território episcopal» tinha já uma certa consistência[34]. Se não podemos falar ainda nesta época de uma rede contígua de paróquias, vemos já aqui presente a ideia de uma «constelação de comunidades». P. David chama precisamente a atenção para a complexidade do problema mostrando a correspondência entre algumas «paróquias» suevas e alguns arcediagados medievais[35].

O processo de desenvolvimento das «paróquias» como células de enquadramento é contemporâneo, pelo menos desde os séculos VIII até X, do estabelecimento da aldeia como marco social e modelo de fixação dos homens[36].

A rede paroquial e as funções da paróquia, tal como a conhecemos na época medieval, só começaram a fixar-se com a introdução do direito canónico romano no século XI. É a partir desta época que se fixam também progressivamente os limites paroquiais.

Para além das referências dos concílios, as dioceses visigóticas são também conhecidas graças ao *Decreto de Gundemar*, de 610. Este documento reúne uma série de assinaturas de bispos, com referência das respectivas sés, a fim de confirmar a supremacia da Sé de Toledo face aos desafios do poder político e religioso dos bizantinos estabelecidos no Sul da península[37].

Para os séculos VII/VIII, dispomos, para além das assinaturas dos diversos concílios realizados em Toledo, de duas listas de bispos: a *Nomine civitatum Hispanie*, datada do século VII e conservada numa cópia do século VIII[38], e a lista incluída no *Chronicon Albeldense*[39], contendo os nomes das dioceses visigóticas, mas escrita durante o período da Reconquista cristã no século X.

Após a invasão muçulmana, em 711, a administração eclesiástica diocesana foi-se progressivamente desagregando e o predomínio do regime das igrejas próprias (privadas) foi sujeitando o clero à influência dos poderes senhoriais. À medida que avançamos para os séculos IX e X a memória do antigo quadro eclesiástico administrativo dos Suevos e Visigodos tornou-se, com efeito, vaga.

Nos séculos IX/X, o programa repovoador da monarquia asturiana-leonesa incluíu como pontos fundamentais a restauração da vida diocesana e seu con-

trolo pela autoridade régia[40]. Paralelamente assistiu-se à erecção de novas dioceses como no-lo atesta a crónica albeldense, que oferece um quadro da organização eclesiástica do reino asturiano-leonês.

O ESPAÇO ECLESIÁSTICO EM TERRITÓRIO PORTUGUÊS (1096-1415)*

Entre o último quartel do século xi e meados do século xiii, as instituições eclesiásticas da cristandade latina do Ocidente, sob a coordenação do Papa e da cúria pontifical romana, autonomizavam-se relativamente ao poder imperial, ao mesmo tempo que encorajavam o movimento expansionista das Cruzadas e promoviam o protagonismo político-militar de potentados laicos que as defendessem. Nesse mesmo espaço geopolítico, a organização clerical consolidou progressivamente ao longo deste período um conjunto amplo de privilégios estatutários (as sempre invocadas e denodadamente defendidas «liberdades eclesiásticas», a saber, isenção fiscal, isenção de obrigações militares e autonomia jurisdicional — incluindo o direito de asilo), consignados no *Corpus Iuris Canonici*.

Nos reinos peninsulares, o crescimento destas instituições fez-se em estreita articulação com o poder soberano dos reis, em virtude do particular enquadramento da conquista do Al-Andalus. Em Portugal, entre 1096 e 1249, a corte dos condes D. Henrique e D. Teresa e dos reis seus descendentes, estirpe fidelíssima a Roma, afirmava a sua superioridade político-militar ao longo da faixa ocidental da Península Ibérica a sul do rio Minho, primeiro sobre o território constituído pelos antigos condados de Portugal e Coimbra (1096-1139), depois pela Estremadura (1139-1147) e, finalmente, pela Beira Baixa e Alentejo até à costa algarvia (1147-1249). Estabelecia-se assim a unidade política conhecida como reino de Portugal e do Algarve até 1415 — data em que D. João I acrescentou o senhorio de Ceuta à intitulação dos reis de Portugal, correspondente ao primeiro alargamento do espaço tutelado pela sua Coroa.

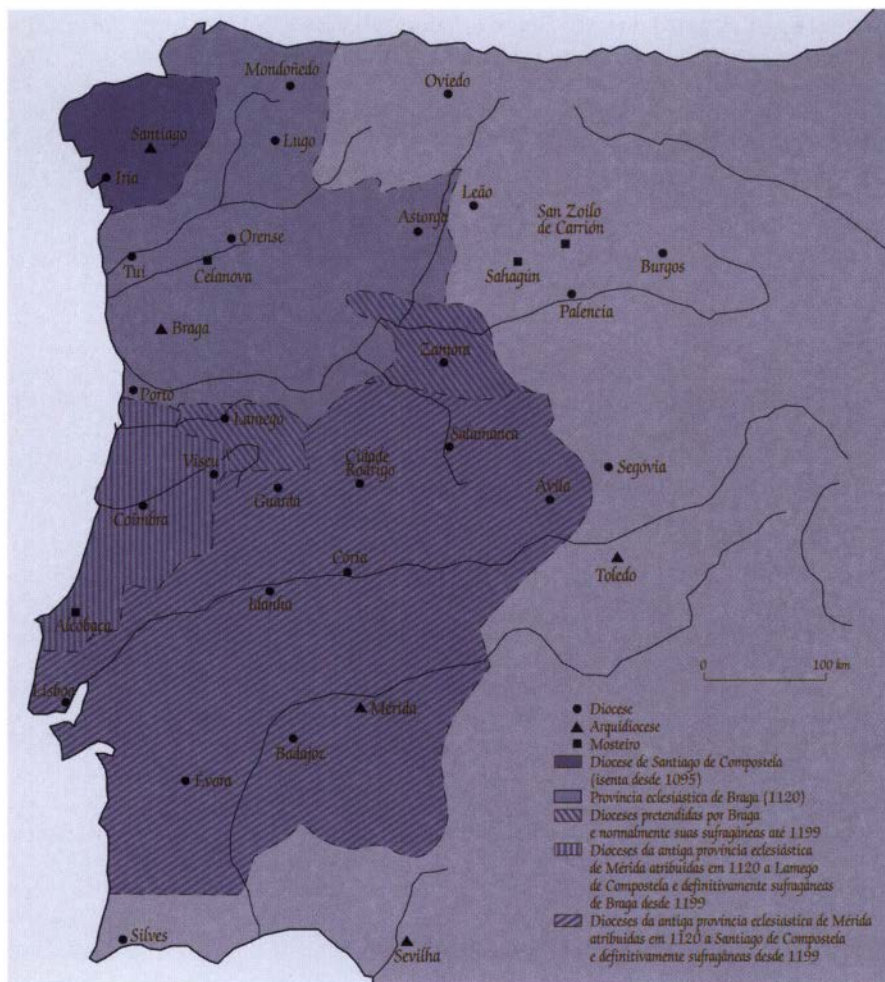
Detentor de grande parte dos conhecimentos técnicos então disponíveis, principal sustentáculo intelectual da cúria régia, o clero moldou o espaço português à sua própria administração fiscal e judicial segundo a antiga tradição hispano-goda adaptada às contingências próprias da conquista para sul.

Ao longo dos séculos xii e xiii, o clero secular estruturou nos territórios diocesanos uma organização eclesiástica, articulada em três níveis: o mais elevado, a cidade cabeça de diocese — *civitas*; o nível intermédio, dos arcediagados e/ou arciprestados (ausentes nas dioceses com administração mais centralizada); e, finalmente, as paróquias ou freguesias.

Cotejando o conceito de «burocracias gémeas» utilizado por Jack Goody para referir a estreita interligação entre a administração civil e eclesiástica na Idade Média europeia, a administração régia e a administração eclesiástica configuraram o mesmo espaço segundo a sua própria organização, gerando «geografias sobrepostas» — e complementares, porque tutelando gentes e instituições diversas. Ou melhor, dimensões diversas da vivência das mesmas gentes sob a tutela de diferentes instituições.

Assim, entre o período do governo do conde D. Henrique e o período do reinado de D. João I anterior à conquista de Ceuta e ao Concílio de Constança/Basileia (1415-1417), o espaço territorial português foi organizado pela Igreja em nove territórios diocesanos, quase todos herdeiros das antigas dioceses visigóticas. Eram eles, e por ordem cronológica da restauração/criação, Braga (arquidiocese), Coimbra, Porto, Lamego, Viseu, Lisboa (arquidiocese a partir de 1393), Évora, Algarve (Silves) e Guarda.

Alguns espaços situados nas franjas fronteiriças de Portugal não se enquadravam nesta organização diocesana: o Entre Minho e Lima (administração de Valença), primeiro pertencente à diocese de Tui, depois autónomo e temporariamente ligado à novel diocese de Ceuta e, finalmente, integrado na arquidiocese de Braga no princípio do século xvi; o quase-enclave de São Pedro de Tourém, pertencente ao arcediagado de Lima da diocese de Orense — pelo menos até ao século xiv; as terras de Ribacoa (inicialmente pertencentes à dio-

*Bernardo de Sá Nogueira

Mapa das metrópoles eclesiásticas (reproduzido *in* José Mattoso, *História de Portugal*, II, p. 39).

cese de Cidade Rodrigo e, depois, integradas na diocese de Lamego); e, por fim, Campo Maior, Ouguela e Olivença, até ao início do reinado de D. João I freguesias da diocese de Badajoz para, após período de administração autónoma, os seus rendimentos serem atribuídos à diocese de Ceuta, já fora do enquadramento cronológico que nos propomos tratar (1444), sendo o território administrado pelo arcediago de Olivença, sob tutela do arcebispo de Braga.

Além de o território tutelado pelos reis de Portugal e do Algarve não coincidir exactamente com os territórios sob administração dos bispados com sede nesse território, entre 1199 e 1393 as dioceses de Lisboa, Guarda, Évora e Lamego foram sufragâneas da metrópole arquidiocesana de Santiago de Compostela, após decisão papal no seguimento de disputa prolongada entre as arquidioceses bracarense e compostelana — desde 1120. Durante o mesmo período, em contrapartida, a arquidiocese de Braga foi metropolita, além das dioceses portuguesas do Porto, Viseu e Coimbra, das dioceses galaico-leonesas de Astorga, Tui, Orense e Mondonhedo. Quanto à diocese de Silves, o seu bispo devia obediência ao metropolita de Sevilha.

Por outro lado, havia áreas dentro de cada espaço diocesano que se eximiam (em maior ou menor grau) à tutela da autoridade episcopal. Com efeito, apoiadas em privilégios concedidos pelos reis e confirmados (ou outorgados) pelos papas, em certas zonas do território português algumas instituições monásticas (por exemplo, os mosteiros cistercienses, o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra em Leiria, os Templários em Tomar e os Hospitalários no Crato) tinham sobre si governo quase autónomo — reconhecendo obediência ao superior da respectiva ordem, ou directamente ao Papa. Embora com força decrescente a partir do século XIII e, sobretudo, do século XIV, um nú-

mero significativo de freguesias no Norte/Centro senhorial eram tuteladas por padroeiros leigos — exercendo direitos adquiridos por herança (ou usurpação) dos fundadores da respectiva igreja paroquial.

O padroado laico, evolução do antigo regime jurídico da *ecclesia propria*, fazia com que os patronos tivessem sobre as igrejas, entre outros direitos, o de nomearem o pároco. Muito enraizado nas dioceses onde preponderava o sistema senhorial, o regime do padroado leigo conferia aos descendentes dos fundadores das igrejas e mosteiros um conjunto de direitos significativos sobre o respectivo governo e património. Ao longo dos séculos XII e XIII, várias famílias da nobreza transferiram para os mosteiros por si patrocinados esses direitos. Assim, nos bispados de Braga, Porto, Lamego e Coimbra, casas monásticas como Pombeiro, Santo Tirso, Grijó, Paço de Sousa, Arouca e Santa Cruz de Coimbra exerciam influência considerável sobre o eclesiástico paroquial da diocese onde se encontravam implantados.

Por isso, a autoridade episcopal sobre a totalidade dos territórios diocesanos (sobretudo nos bispados do Norte senhorial) só se afirmaria lentamente a partir do século XIII, graças em parte ao apoio colhido pelos bispos na corte dos reis de Portugal, num intercâmbio frutuoso entre o episcopado e o padroado régio[41].

A questão da origem das paróquias, analisada por Miguel de Oliveira e José Mattoso no seguimento do estudo de Pierre David dedicado ao *parochiale* suévico[42], só ficará definitivamente apurada após análise exaustiva da organização paroquial em cada diocese portuguesa. Refira-se que as freguesias viram os seus limites demarcados com crescente minúcia pela hierarquia diocesana entre o século XII e o início do século XIV, independentemente de terem emergido dos antigos centros jurídicos da administração clerical do período hispano-romano ou suévico (restaurados após a conquista) ou das igrejas particulares fundadas durante a Alta Idade Média. Exigiam-no a cobrança dos direitos eclesiásticos (sobretudo o dízimo) e a necessidade de fazer corresponder uma hierarquia bem definida a cada área geográfica delimitada com exactidão, de modo a garantir uma tutela rigorosa sobre a *ecclesia* (no que se refere à jurisdição do clero) e a *christianitas* (principalmente a determinação do cumprimento das obrigações dominicais pelos fiéis).

Para o período proposto, este texto contém uma descrição do espaço eclesiástico estruturado em cada um dos territórios diocesanos localizados em território português, precedida da indicação dos trabalhos de historiografia sobre o tema da geografia eclesiástica portuguesa na Idade Média e das fontes de informação utilizadas para o estudar. Essa descrição inclui, para cada diocese, a organização paroquial (com especial referência ao padroado régio) e a distribuição das principais ordens religiosas (incluindo as militares)[43].

A geografia eclesiástica portuguesa na época medieval: estudos, fontes

O ESTADO ACTUAL DOS CONHECIMENTOS sobre a organização do espaço pelas instituições eclesiásticas em Portugal durante a Idade Média não é homogéneo para todas as áreas do território. O menor interesse relativo dos historiadores por determinadas dioceses ou áreas da administração eclesiástica deve-se, com frequência, à escassa informação que conseguem recolher nas poucas fontes disponíveis. Com efeito, se a documentação é abundante para as dioceses de Braga, Porto e Coimbra e menos para as de Lamego e Viseu, já para os territórios diocesanos de Lisboa e Évora ela só é significativa a partir da segunda metade do século XIII e século XIV. Quanto a Guarda e a Silves, as fontes de informação escrita relativas ao período em apreço são insuficientes. Acresce que, para este período e para as dioceses do Centro/Sul e Interior, o grosso do trabalho de investigação se fundamenta em documentação avulsa — por ausência de séries semelhantes às existentes para os territórios do Norte/Centro e Litoral.

A preocupação de enquadrar no espaço a implantação das instituições eclesiásticas no território português durante a Idade Média não é recente na historiografia portuguesa, encontrando-se pelo menos desde o século XVIII em João Baptista de Castro[44]. Já no século XX, Fortunato de Almeida, Augusto Vieira da Silva, Miguel de Oliveira[45] e, depois, as monografias pioneiras de Avelino de Jesus da Costa e José Mattoso sobre o território arquidiocesano

de Braga (até ao século xiv) e os mosteiros da diocese do Porto[46] abriram caminho a numerosos estudos centrados nesta perspectiva.

Aqueles trabalhos, juntamente com os de Maria Helena da Cruz Coelho (mosteiro de Arouca, séculos x-xiii), Dom Maur Cocheril (mosteiros cistercienses), José Marques (arquidiocese de Braga, século xv), Iria Gonçalves (Mosteiro de Alcobaça, séculos xiv-xv) e Ana Maria Rodrigues (colegiadas de Torres Vedras, séculos xiv-xv), são raízes importantes da historiografia do período medieval no domínio da geografia eclesiástica[47]. Desde o final dos anos 80, os historiadores da Idade Média portuguesa têm dado numerosos contributos (muitos dos quais sob a forma de dissertações de mestrado, inéditas) para o esclarecimento progressivo da organização do espaço territorial português pelas instituições eclesiásticas — seculares e regulares. As instituições eclesiásticas de alguns territórios diocesanos têm merecido mais atenção.

É o caso das dioceses de Lisboa — com os trabalhos de Pedro Barbosa (mosteiros de Alcobaça e Cós, até 1325)[48], Manuela Santos Silva (colegiadas de Óbidos)[49], Sílvio Conde e Maria de Fátima Botão (colegiada de Santa Maria da Alcáçova de Santarém)[50], Joel Mata (mosteiro de Santos)[51], Filomena Andrade (mosteiro de Chelas)[52], José Varandas (mosteiro de Almoster)[53], Carlos Silva (mosteiro de São Vicente de Fora)[54] e Inez Marques (colegiada de São Martinho de Sintra)[55] —, Coimbra — investigações de Maria José Azevedo Santos (Mosteiro de São Paulo de Almaziva),[56] Maria do Rosário Morujão (mosteiro de Celas de Guimarães)[57], Saul Gomes (Mosteiro de Santa Cruz)[58] e Rui Martins (mosteiro de Semide)[59] — e Braga — estudos de Maria Alegria Fernandes Marques (padroado régio em igrejas e mosteiros)[60], Cláudia Ramos (colegiada de Guimarães)[61], Sérgio Lira (Mosteiro de São Simão da Junqueira)[62], Maria do Rosário Bastos (Mosteiro de Santa Maria da Oliveira)[63] e Ana Barros, Cristina Carvalho e Alexandra Nogueira (cabido de Braga)[64]. Mereceram também a atenção dos investigadores as dioceses do Porto, Cidade Rodrigo (parte portuguesa), Tui (parte portuguesa) e Évora, com os trabalhos de Luís Amaral (mosteiro de Grijó)[65], Júlia Castro (mosteiro das dominicanas de Gaia)[66], António Balcão Vicente (Mosteiro de Santa Maria de Aguiar)[67], Teresa de Jesus Rodrigues (administração de Valença)[68] e Hermínia Vilar (diocese de Évora)[69]. Finalmente, uma referência a trabalhos relativos a instituições não confinadas a uma só diocese, abrangendo áreas territoriais mais vastas ou mesmo a totalidade de Portugal: é o caso das ordens militares — Cristina Cunha (Ordem de Avis)[70], Mário Cunha (Ordem de Santiago)[71], Paula Costa (Ordem do Hospital)[72] — e do padroado régio — Bernardo de Sá Nogueira (igrejas e mosteiros do padroado régio)[73].

Grande parte da informação utilizada pelos historiadores tem sido colhida em documentação produzida pelas administrações eclesiástica e régia e preservada nos antigos arquivos dos mosteiros, cabidos, colegiadas e da Coroa.

Em primeiro lugar os cartulários. Estas compilações de documentos (*cartulae*) — sobretudo patrimoniais — foram ordenadas pelas instituições eclesiásticas, principalmente cabidos e mosteiros, com a intenção de garantir que a memória dos actos registada apenas em originais não se perdesse com a deterioração destes. Elaborados a partir dos finais do século xi, têm geralmente grande relevância para o estudo da organização do espaço pelas instituições que promoveram essa elaboração. Com a documentação normalmente ordenada por sequência de propriedades, espelhando a natureza orgânica do arquivo subjacente, é correcto afirmar-se que cada cartulário permite cartografar o património da instituição que o mandou fazer no momento da sua elaboração.

De entre os cartulários refiram-se em especial os tombos denominados censuais, registos das obrigações de natureza diversa que vinculavam os foreiros à instituição proprietária dos prédios que exploravam. Especialmente importantes a norte do Douro, permitiram a Avelino de Jesus da Costa reconstituir e interpretar a organização de uma parte importante do espaço diocesano bracarense a partir do fim do século xi.

Outra importante fonte de informação é constituída pelas listas de igrejas. A mais importante é a de 1320-1321, publicada por Fortunato de Almeida, elaborada para avaliar os direitos fiscais pertencentes em território português ao

fisco pontifical romano que iriam ser doados pelo papa João XXII a D. Dinis. Este inventário, principal fonte de informação utilizada pelos historiadores para quantificar o número de freguesias existente em território português durante a Idade Média, constitui a base principal do presente estudo[74].

Relevantes são também as listas de igrejas do padroado régio, provavelmente elaboradas na chancelaria régia. A mais antiga, do reinado de D. Afonso II, é um simples inventário das igrejas que pertenciam em cada diocese ao padroado dos reis de Portugal; das restantes, elaboradas nos reinados de D. Afonso III e D. Dinis, constam as nomeações («apresentações») dos párocos a essas igrejas. Estas listas especificam o nome do apresentado, o seu estatuto, o nome da igreja, a diocese em que se encontrava e a data da apresentação do pároco pelo patrono (neste caso o rei) à confirmação do bispo. Permitem, por isso, reconstituir a cartografia da malha administrativa eclesiástica tutelada pela Coroa em cada diocese. Existentes para os períodos de 1259-1270 e 1279-1321, são mais significativas, em termos qualitativos e quantitativos, para o reinado de D. Dinis, conservando-se possivelmente na totalidade no segundo período. Constituem a segunda principal fonte de informação deste texto[75].

Outra fonte régia de grande relevo para o estudo da geografia eclesiástica portuguesa são as inquirições gerais. Estes inquéritos, conduzidos pelos oficiais da administração régia entre os reinados de D. Afonso II e D. Afonso IV, fornecem informação valiosa sobre a tutela patronal das igrejas paroquiais, por um lado, e os direitos jurisdicionais das instituições eclesiásticas nos territórios diocesanos de Tui (administração de Valença), Braga, Porto, Lamego, Viseu, Coimbra e Guarda. Para a diocese de Lisboa, apenas fornecem informação relativa ao património das ordens militares. Maria Alegria Fernandes Marques utilizou as alçadas de 1258 para estudar o padroado régio na arquidiocese de Braga.

De entre a documentação avulsa, merece referência especial o conjunto de documentos judiciais relativos a litígios. Por exemplo, os litígios travados entre as diversas administrações diocesanas sobre os limites fronteiriços das mesmas — sobretudo durante o século XIII. São particularmente significativos os conjuntos relativos à diocese da Guarda (com Coimbra, Viseu e Évora), sendo igualmente de destacar os que se referem aos conflitos entre Coimbra e Porto (século XII). Boa parte desta informação é colhida em sentenças proferidas por juízes apostólicos, com poderes delegados pelo Papa para dirimirem os conflitos que opunham as diversas dioceses. Litígios também dentro de cada diocese: entre bispos e cabidos, pela administração das rendas da diocese; e entre a hierarquia secular diocesana e as comunidades monásticas com privilégios de isenção, normalmente sobre direitos fiscais e jurisdicionais.

A geografia eclesiástica portuguesa na época medieval: territórios diocesanos

Entre os finais do século XI e o primeiro quartel do século XV, a jurisdição eclesiástica no território senhoreado por el-rei de Portugal e do Algarve dividia-se por 13 dioceses: Tui, Orense, Braga, Porto, Coimbra, Viseu, Lamego, Cidade Rodrigo, Guarda, Badajoz, Lisboa, Évora e Algarve (Silves).

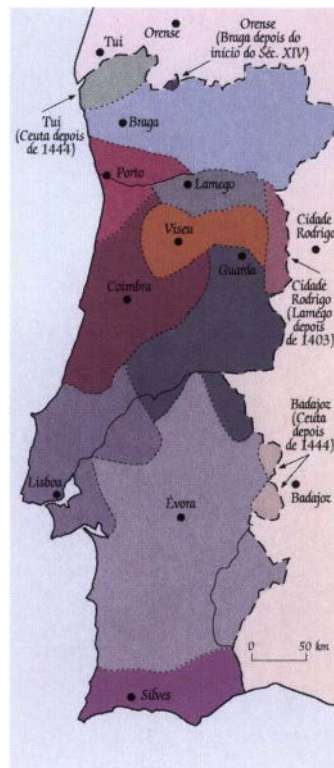
A exposição que se segue percorre a totalidade do território medieval português, de norte para sul. Analisa as fronteiras de cada diocese com as vizinhas, o agrupamento das freguesias (incluindo, sem diferenciação, igrejas paroquiais e particulares) no interior de cada espaço diocesano, a presença do padroado régio nos diversos bispados (indicadora da proximidade entre o clero ao serviço da Coroa e a administração eclesiástica de cada diocese) e, finalmente, a importância relativa das ordens religiosas (incluindo ordens militares) em cada um deles.

TUI (parte portuguesa)

Limites — Até aos finais do século XIV, o território do Entre Minho e Lima pertenceu à diocese de Tui, apesar de integrado no senhorio de el-rei de Portugal. Os seus limites naturais são perfeitos: oceano Atlântico a oeste, rio Minho a norte, rio Lima a sul. A leste a fronteira com o território galaico da diocese tudense — do senhorio de el-rei de Castela e Leão — era quase exclusivamente definida na região de Castro Laboreiro por afluentes dos rios Minho e Lima.

A historiografia refere-se-lhe como administração (ou comarca eclesiástica) de Valença — principal centro político da região. Segundo A. H. Oliveira Marques, «devido às consequências do Grande Cisma do Ocidente e do longo conflito político-militar com Castela», em 1381 o clero elegeu os seus próprios administradores eclesiásticos «separando-se *de facto*» da diocese de Tui[76]. Já fora do âmbito cronológico proposto para este artigo, em 1444, os rendimentos eclesiásticos do território (juntamente com os de Campo Maior e Olivença, antigos territórios da diocese de Badajoz) seriam anexados à recém-criada diocese de Ceuta, totalmente desprovida de meios de subsistência. Em 1512, a administração de Valença foi finalmente integrada na arquidiocese de Braga. Recorde-se que o território se encontrava, até 1393, indirectamente dependente do arcebispo bracarense, metropolita do bispo de Tui.

Freguesias medievais — Segundo Oliveira Marques, o território estava dividido em cerca de 180 freguesias, agrupadas em seis zonas maiores[77].

A lista de 1320, publicada por Fortunato de Almeida[78], indica-nos os nomes dessas zonas e das freguesias que existiam em cada uma delas. A oeste, abrangendo a costa atlântica, a terra de Viana (onde encontramos, entre outras, as igrejas de Viana, Caminha, Afife, Âncora e os mosteiros de São Salvador da Torre e Cabanas). A norte, rio Minho acima, situavam-se dois grupos de freguesias: o arcediagado de Cerveira (incluindo, entre outras, as igrejas de Cerveira, Monção, Valença, Coura, Ruivães e Silva, bem como os mosteiros masculinos de Sanfins de Friestas, Ganfei e Arga e o feminino de Valbom) e, depois, a terra de Valadares (igrejas de Castro Laboreiro, Melgaço, Penso, Porta, e mosteiros de Paderne e Fiães, entre outros). A sul, subindo o rio Lima, o arcediagado de Labruja (igrejas de Labruja, Calheiros, Arcozelo, Rio Frio, Estorãos, Bertiandos, e mosteiro de Refojos de Lima, entre outros), ter-

△ Mapa das dioceses medievais portuguesas.

Portal da Igreja Matriz de Viana do Castelo (século XV).

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

ra de Valdevez (igrejas de Valdevez, Aboim, Giela e Soajo e mosteiros de Miranda e Ermelo, entre outros) e terra de Távora (igrejas de Santa Maria, São Martinho e Santa Cristina de Távora, Souto e Padreiro)[79].

A influência do padroado régio era significativa, em articulação com o clero de Tui. Na transição entre os séculos XIII e XIV o rei era padroeiro nesta região dos mosteiros de Santa Maria de Ermelo, Arga, Sanfins de Friestas, Ganfei, São Salvador da Torre, São João de Cabanas e Santa Maria de Miranda de Valdevez, outorgando a eleição dos abades feita pelos respectivos conventos e, como era de regra, apresentando-os à confirmação do bispo de Tui[80].

Duas das cerca de 80 apresentações a igrejas do padroado régio no Entre Minho e Lima entre 1279 e 1321 evidenciam ligações institucionais e pessoais dos apresentados ao clero de Tui e à administração régia[81].

Ordens religiosas — Os mosteiros existentes na parte portuguesa da diocese de Tui correspondiam, na quase totalidade, a comunidades fundadas no século XI que adoptaram os costumes da regra beneditina reformada por Cluny mas não pertenciam à ordem do mosteiro borgonhês. Como refere José Mattoso, ao contrário do que se observou nas dioceses de Braga e Porto, a larguíssima maioria dos mosteiros criados na região da administração de Valença em data anterior a 1100 manteve-se para além de 1200[82].

Os mosteiros de Paderne (Melgaço) e Refojos do Lima (Ponte de Lima) tornaram-se canonicais, recebendo comunidades de cónegos regrantes de Santo Agostinho, antes do final do século XII. O primeiro fora antes um convento feminino.

Também localizado próximo de Melgaço, o antigo mosteiro beneditino de Santo André de Fiães transitou para Ordem de Cister no final do século XII[83]. Embora Dom Maur Cocheril o identifique como cisterciense, o mosteiro de Ermelo ainda pertencia ao padroado régio em 1305.

Em 1320 o padroado da igreja de Rio Frio, no arcediagado de Labruja, era da Ordem de Cristo.

ORENSE

Localizado a norte do arcediagado bracarense de Barroso, o pequeno território de Tourém, qual espigão encravado em terras galegas, «chegou a estar incorporado na diocese de Orense»[84].

Nas listas das apresentações de párocos às igrejas do padroado régio durante os reinados de D. Afonso III e D. Dinis figuram várias nomeações à Igreja de São Pedro de Tourém (datadas de 1248 a 1270 e de 1289 a 1319), como parcialmente pertencente aos reis de Portugal e integrada no arcediagado de Lima da diocese de Orense[85].

Em 18 de Outubro de 1284, o rei exercia o direito de padroado inerente à posse da terça parte da igreja de Ruivães, nomeando para ela como pároco o clérigo Martim Rodrigues. Esta igreja surge igualmente referida como pertencente à diocese de Orense[86].

BRAGA

Limites — Desorganizada a administração eclesiástica após a conquista muçulmana de 711, a diocese de Braga só voltaria a ser restaurada em 1070, pelo bispo D. Pedro. Para esta restauração contribuiu decisivamente a extinção da dinastia asturiana-leonesa em 1037, uma vez que os reis de Oviedo e Leão haviam favorecido a manutenção de Braga sob tutela, primeiro, de Lugo (até à primeira metade do século X) e, depois, de Iria/Compostela. Como mostrou Avelino de Jesus da Costa, o bispo D. Pedro foi o grande impulsionador da organização da diocese, trabalho esse que seria continuado pelo seu sucessor, São Geraldo[87]. Posta em perigo a autoridade dos arcebispos entre a morte do conde D. Henrique e o ascenso de D. Afonso Henriques (1112-1128), devido às pressões exercidas pelo arcebispo de Compostela e barões galegos no sentido de reintegrar o território portucalense na Galiza, a partir da «primeira tarde portuguesa» não mais seria questionada a preeminência bracarense em território português[88].

O território diocesano de Braga era, a seguir ao de Évora, o mais extenso das dioceses portuguesas. Se começarmos pela costa atlântica, a arquidiocese iniciava o seu limite na foz do Ave e seguia até à foz do Lima, subindo este rio até um pouco acima do Lindoso. No início do século XII, verifica-se que a diocese «se estendia para além de Verin, seguindo aproximadamente uma linha recta traçada de um ponto situado um pouco a norte do Lindoso até às margens do rio Rabaçal». O conflito com o bispo e cabido de Orense sobre estas terras, denominadas de *Baronceli*, manter-se-ia durante o século XII. Ao longo do século XIII, «a jurisdição de Braga sobre este território seria substituída pela do Cabido de Orense»[89].

Mais para leste, Braga disputou com a diocese de Astorga a região do arcediagado de Aliste, situado no extremo nordeste de Trás-os-Montes na região a sul de Puebla de Sanabria. No Tratado de Alcanises, celebrado entre o rei D. Dinis e a regência de Castela e Leão (na menoridade do rei Fernando IV), eram definitivamente resolvidos «os diferendos com os bispos de Orense e Astorga por causa dos territórios de *Baronceli* e *Aliste*»[90]. Neste tratado ficaria também para sempre marcada a restante fronteira terrestre com o reino de Leão. Depois, a fronteira leste da arquidiocese com Samora e Cidade Rodrigo era formada pelo rio Douro até Barca de Alva. Daí até à confluência do Douro com o Corgo, a linha fluvial duriense continuava a marcar os limites diocesanos, com Cidade Rodrigo (parte portuguesa) e com Lamego.

Começavam aqui os limites com a diocese do Porto, entre as terras de Panóias (Braga) e Penaguião (Porto, ao longo do Corgo). Depois, a partir da margem direita do Corgo, a fronteira inflectia para oeste até ao rio Tâmega, na região de Amarante, ao longo da serra do Marão, dando a transmontana terra de Panóias lugar à «minhota» terra de Gestaçô (freguesias de Carneiro e Candemil), do lado bracarense. Do lado portuense, de leste para oeste, à terra de Penaguião (freguesias de Fontes e Medrões) seguiam-se, sucessivamente, a terra de Baião e de Gouveia e Benviver (mosteiro de Jazente).

Passado o Tâmega para a margem direita, o limite descia até Santo Isidro e, daí, seguia até ao rio Ave. Do lado de Braga ficavam, por exemplo, Constance, Caíde de Rei, Carvalhosa, os mosteiros de São Miguel de Vilarinho e Roriz, e Rebordões, nas zonas definidas pela lista de 1320 como terras de Sousa, de Ferreira e de Negrelos. Do lado do Porto, nas terras de Meinedo, Penafiel de Sousa, Aguiar de Sousa e Refojos, ficavam São Mamede de Recezinhos, o mosteiro de Bustelo, Freamunde, Santa Eulália de Paços de Ferreira, e os mosteiros de Santo Tirso e de Monte Córdova[91]. A linha divisória atingia o rio Ave na região entre Santo Tirso (Porto) e Rebordões (Braga).

O rio Ave estabelecia a parte final do limite entre a arquidiocese de Braga (arcediagados de Vermoim e Faria) e a diocese do Porto (terras de Refojos e da Maia) até ao mar.

Freguesias medievais — José Marques sublinhou já a fluidez (e progressiva atomização) das áreas da administração eclesiástica entre meados do século XII e meados do século XIII e a falta de correspondência entre estas divisões e as da administração régia no mesmo território (julgados e terras)[92].

Os limites acima traçados mostram como o território diocesano de Braga era vastíssimo, fazendo fronteira com nada menos que 7 dioceses: Tui (parte portuguesa), Orense, Astorga, Samora, Cidade Rodrigo (parte leonesa e portuguesa), Lamego e Porto. Nele se encontravam em 1320 entre 950 e 1000 paróquias, divididas em 38 grupos[93].

Uma sequência de montanhas (serras de Peneda, Gerês, Cabreira, Alvão e Marão) separavam a região atlântica minhota do interior transmontano da diocese, definindo em cada um dos «lados» da linha divisória áreas bem demarcadas da administração diocesana.

De norte para sul, a fronteira entre o espaço minhoto e transmontano da arquidiocese era assim definida: do lado do Minho, no Entre Homem e Cávado por terra de Bouro e no Entre Cávado e Ave por terra de Vieira; do lado de Trás-os-Montes, por terra de Barroso. A linha separadora era formada pelas serras da Peneda e Gerês (Bouro-Barroso) e Cabreira (Vieira-Barroso).

Seguidamente, da parte minhota a terra de Basto (freguesia de Rio Douro), confinava primeiro com Barroso (freguesia de Cambezes), na margem direita do Tâmega; depois, na margem esquerda, com terra de Aguiar de Pena, da qual se encontrava separado pela serra de Alvão e, ainda, com a terra de Panóias. A sul de Basto, a terra de Gestaçô também lindava com terra de Panóias pelo Marão, terminando assim a fronteira entre o Minho e Trás-os-Montes. A localização geográfica da vasta terra de Basto, em ambas as margens do Tâmega, tornava-a num eixo de articulação entre a zona minhota e transmontana da diocese, certamente importante para a administração diocesana. Mas, tal como hoje, a rota principal entre Braga e Panóias fazia-se por Guimarães, Felgueiras e Amarante (Gestaçô).

Utilizando os censuais de Entre Lima e Ave, das terras de Guimarães e de Montelongo, da terra de Panóias, do couto de Braga e terra de Faria, do século XI, o censual do cabido de Braga (da segunda metade do século XIV), a divisão dos arcediagados feita em 1145 pelo arcebispo D. João Peculiar (e a confirmação de 1188, pelo arcebispo D. Godinho Fernandes), todos publicados por Avelino de Jesus da Costa, a lista de 1320-1321, e a divisão proposta por José Marques para meados do século XV, procuraremos reconstituir o modo como a administração eclesiástica organizou o espaço da diocese nos séculos XII a XIV. Dada a extensão do território, separá-lo-emos em Minho e Trás-os-Montes.

Mais de quinhentas das quase 1350 apresentações de igrejas constantes das listas do padroado régio do reinado de D. Dinis (1279-1321) dizem respeito a cerca de 200 paróquias da arquidiocese de Braga[94]. Comparativamente aos restantes territórios diocesanos, a influência do padroado régio na arquidiocese era grande: em termos de número de paróquias verificamos que, na viragem do século XIII para o XIV, correspondia a cerca de um quinto.

A rigorosa análise das inquirições de 1258 efectuada por Maria Alegria Fernandes Marques indica que cerca de 20 % das paróquias bracarenses eram do padroado régio, ora pelo facto de o respectivo padroado pertencer (total ou parcialmente) ao rei, ora por se localizarem em herdades foreiras do rei e se dizerem realengas (sobretudo em Trás-os-Montes). Valor percentual *grosso modo* aproximado, portanto[95].

Em meados do século XV, o padroado régio na arquidiocese estava reduzido a 60 igrejas — ou seja, o equivalente a cerca de 6 % das cerca de 1050 paróquias então existentes[96].

Freguesias medievais — Minho

Na parte minhota do território arquidiocesano bracarense, a lista de 1320 indica cerca de 750 paróquias repartidas por 25 áreas da administração eclesiástica medieval[97]. As vinte áreas situadas entre os rios Lima e Ave/Vizela parecem orientar-se em função dos rios que correm para o Atlântico. A sul do Vizela, as terras de Negrelos e Ferreira teriam resultado da formação do limite fronteiriço com a diocese do Porto, enquanto que as terras de Sousa, Basto e Gestaçô se enquadravam nas bacias do rios Sousa e Tâmega (as duas últimas).

No Minho, o número de freguesias do padroado régio era significativo em poucas regiões, predominando o padroado particular: de povoamento mais antigo, o eclesiástico da zona minhota ficara definido antes de se iniciar o processo de afirmação do poder régio[98].

ENTRE LIMA E CÁVADO

Durante a Idade Média, a administração eclesiástica foi gradualmente dividindo as cerca de 240 freguesias desta região em nove zonas[99].

Subindo o rio Lima, encontrava-se primeiro o Entre Lima e Neiva da divisão dos arcediagados de 1145, denominado em 1320 terra de Aguiar de Neiva. Abrangia então a zona entre os rios Lima e Neiva e parte da divisão administrativa régia de Santo Estêvão de Ribalima[100], mas integrava também algumas freguesias até ao Cávado (sobretudo correspondentes a mosteiros), sobrepondo a sua área de cobertura às do arcediagado de Neiva e do arcediagado de Entre Cávado e Neiva. Das cerca de 40 freguesias que figuram no catálogo-lista de 1320, constam, por exemplo, os mosteiros de São Romão

do Neiva, Carvoeiro, Banho, Palme e Manhente (este último extinto no século xv e reduzido a igreja paroquial) e as igrejas de São Tiago de Castelo de Neiva, São Tiago de Anha, São Martinho de Vila Fria, Santo André de Vitorino, São Miguel de Facha, Santa Eulália de Panque, São Pedro de Deão, Santa Maria de Barco, Santa Leocádia de Geraz, Santa Marinha de Moreira e São Mamede de Deocriste.

A montante, hoje centrada na vila de Ponte de Lima, surgia a terra do Prior do século xi, depois denominada terra de Penela, que abrangia cerca de 25 igrejas e mosteiros, alguns dos quais de Santo Estêvão de Ribalima. Entre outras paróquias, refiram-se os mosteiros femininos de Vitorino das Donas e Cerzedelo e as igrejas de Santa Maria de Rebordões, São Pedro de Calvelo, São Tomé de Correlhã, São Martinho de Gandra, Santa Maria de Ponte de Lima, São Miguel de Gondufe, Santa Eulália de Godinhaços, São Salvador do Souto, Santa Cruz de Ribalima, Santa Maria de Duas Igrejas e São Pedro de Goães.

Continuando a subir o rio Lima pela margem esquerda, a última divisão administrativa, até Lindoso, era o primitivamente denominado arcediagado de Vade (século xii) depois terra da Nóbrega (provavelmente apropriando a designação da administração régia, articulada em torno do Castelo da Nóbrega). Em 1320, entre as cerca de 30 paróquias contabilizadas para esta região (hoje centrada em Ponte da Barca), encontravam-se os mosteiros de Vila Nova de Muía, São Martinho de Crasto e Bravães e as igrejas de São Tomé de Vade, São Pedro de Vade, São Pedro de Codesseda, São Martinho de Paço Vedro (de Magalhães), Santa Maria de Covas, São Salvador da Nóbrega, São Tiago de Vila Chã, Santa Maria de Aboim, São Vicente de Germil, São Martinho de Britelo, Santa Eulália de Ruivos e, no extremo oriental da terra, São Mamede de Lindoso.

Imediatamente a sul de terra da Nóbrega, descendo ao longo do rio Ho-

Igreja de São Salvador de Bravães.

Foto: José Manuel Oliveira/ /Arquivo Círculo de Leitores.

mem até terra de Prado, estendia-se a longa e estreita faixa conhecida como Regalados no século XI (designação mantida pela administração régia), arcediagado de Santo Antonino (de Barbudo) no século XII e terra do Deado em 1320 e em diante. Entre as cerca de 45 paróquias do território, tendo por centro Vila Verde, ficavam o Mosteiro de São Salvador de Valdreu e as igrejas de São João de Coucieiro, São Miguel do Prado (de Regalados), Santa Eulália de Vila Verde, Santa Maria de Barbudo, Santa Marinha de Oriz, São Mamede de Gonderiz, São Julião de Lajes, Santa Maria de Turiz, São Paio de Mós, São Tomé de Lanhas, São João de Atães, São Tiago de Atiães, São Mamede de Marrancos, Santa Maria de Freiriz e São Salvador de Portela das Cabras.

Do outro lado do rio Homem, demarcado por este e pelo Cávado, ficava um dos mais conhecidos «entre-rios» do Minho: o arcediagado de Entre Homem e Cávado, assim definido nas duas divisões dos arcediagados, de 1145 e 1188. Em 1320, porém, já se havia subdividido em Entre Homem e Cávado e terra de Bouro.

Entre Homem e Cávado abrangia a parcela do território mais próxima da confluência dos rios. Entre as cerca de 20 freguesias avaliadas em 1320, estavam o mosteiro de Rendufe e as igrejas de São Salvador de Ornelas, São Miguel de Fiscal, São Martinho de Carrazedo, Santa Maria de Caires, São Salvador de Amares, São Miguel do Porto, São Paio de Sequeiros, São Pedro de Figueiredo e São Paio de Besteiros.

A montante, fazendo a fronteira com o arcediagado transmontano do Barroso nas serras da Peneda e Gerês, o entre-rios passara entretanto a designar-se terra de Bouro, por ter como centro principal o mosteiro cisterciense de Santa Maria de Bouro. Entre as cerca de 20 paróquias levantadas, refiram-se São João de Campo, São Salvador do Souto, São João de Rio Caldo, São Tiago de Chamoim, São João de Balança, Santa Marinha de Chorence, São Paio de Carvalheira, São Paio de Ceramil e Santa Marinha de Valdosende.

Na restante zona do Entre Lima e Cávado, a sul do Neiva e a oeste do rio Febros, as divisões dos arcediagados de 1145 e 1188 indicam duas zonas: Entre Cávado e Neiva e arcediagado de Neiva[101]. Em 1320, a região dividia-se em três áreas: o Entre Cávado e Neiva passara a denominar-se Mestre-Escolado, como sugere José Marques[102], a terra de Tamel autonomizara-se como zona da administração eclesiástica e o arcediagado de Neiva abrangia a maior parte deste território. Todos os mosteiros destas três sub-regiões surgiam agrupados à terra de Aguiar de Neiva, já atrás referida.

Entre as cerca de 20 freguesias da terra do Mestre-Escolado, situada em torno da vila de Barcelos e do mosteiro de Palme (agrupado a Aguiar de Neiva), surgem as igrejas de Santa Maria de Barcelos, Santa Logriça (Santa Lucrécia de Aguiar), Santa Maria de Torgosa, Vila Frescainha (São Simeão, São Martinho e São Pedro), São Tiago de Arcozelo, Santa Eulália de Faro, São Miguel de Gemeses, São Pedro de Fragoso e São Martinho de Escariz.

A pequena terra de Tamel, centrada no mosteiro de Manhente (também agrupado a Aguiar de Neiva), abrangia cerca de 15 freguesias em 1320, entre as quais Tamel (São Veríssimo e Sanfins), Santa Maria de Galegos, Santa Maria de Lijó, São Mamede de Arcozelo, São Martinho de Alvito e São João de Vila Boa (de Tamel).

Restava o agrupamento de freguesias correspondente ao arcediagado de Neiva, geograficamente heteróclito porque entrecruzado com as terras de Aguiar de Neiva, Penela, Tamel e Mestre-Escolado e que se estendia desde a costa atlântica (São Miguel de Cepães, ou das Marinhas) até quase ao Lima (São Salvador de Ginzo). Entre as cerca de 30 freguesias aí avaliadas em 1320, encontram-se igrejas como São Paio de Perelhal, São Pedro de Alvite, Santa Marinha de Alheira, Santa Eulália de Cabanelas, São Salvador de Regaúfe, Santa Maria de Abade, Santa Marinha de Forjães, São Paio de Antas, Santa Maria de Geraz, Santa Maria de Quintiães, São Salvador de Cervães e São Martinho de Aborim.

No Entre Lima e Cávado, o padroado régio tinha uma presença pequena e dispersa, excepto em terra de Aguiar de Neiva. Nas terras do Deado e de Entre Homem e Cávado essa influência era nula, ou quase nula[103]. Talvez por esta razão terra de Bouro se tivesse autonomizado em relação a Entre

Homem e Cávado, uma vez que aí encontramos três paróquias realengas: São Tiago de Chamoim, Santa Marinha de Chorence e São João de Campo.

ENTRE CÁVADO E AVE

A divisão dos arcediagados de 1145 mostra-nos a administração eclesiástica desta região dividida em quatro grandes áreas: arcediagado de Faria, arcediagado de Vermoim, *Archidiaconatum de in circuitu Bracare* (situado em torno da cidade e abrangendo uma área superior à do couto) e arcediagado de Lanhoso. As cerca de 270 freguesias indicadas na lista de 1320 encontravam-se distribuídas por oito terras: Faria, Vermoim[104], Penafiel (de Bastuço), couto de Braga, Chantrado, Lanhoso, Pedralva e Vieira.

A vasta terra de Faria tinha por limite a costa atlântica entre os rios Cávado e Ave a oeste, o rio Cávado a norte, os rios Ave e Este, a sul. A leste, Faria lindaria directamente com o arcediagado de Braga, a princípio, e, mais tarde, com a terra de Penafiel de Bastuço, presumivelmente após a autonomização desta em relação ao couto de Braga. Entre as cerca de 60 paróquias da lista de 1320, contam-se, por exemplo, os mosteiros de Santa Clara de Vila do Conde e de São Pedro de Rates e as igrejas de Santa Eulália de Rio Covo, Santa Maria de Nine, São Miguel de Carreira, São Salvador de Nabais, São Salvador de Minhotães, São Lourenço de Alvelos, São Miguel de Arcos, São Salvador de Arnoso, São Miguel de Argivai, São Tiago de Vila Seca, São Miguel de Laundos, São Tiago de Amorim, São Romão de Fonte Coberta, São Salvador de Fornelos, Santa Maria de Góios e São Salvador de Crastelo.

A terra de Vermoim localizava-se a oriente de terra de Faria, além do rio Este. O limite meridional e oriental era formado pelo rio Ave, que a separava primeiro da diocese do Porto e, depois, das terras de Entre Ambas-as-Aves e Guimarães. Na fronteira norte surgiria a terra de Penafiel (de Bastuço), depois de autonomizada como área da administração eclesiástica. A noroeste, Vermoim feria na terra do Chantrado — terra de Sande no século XII[105]. Menos vasta mas mais densamente povoada que a terra de Faria, tinha em 1320 cerca de 70 paróquias. Entre elas os mosteiros de Oliveira, Landim, São Simão da Junqueira, Requião e Sande (os dois últimos extintos no século XV, sendo reduzidos a igrejas paroquiais) e as igrejas de São João de Brito, São Martinho de Leitões, São Tiago de Ronfe, São Tiago da Carreira, Santa Maria de Vermoim, Santa Maria de Abade (de Vermoim), Santa Maria de Vila Nova (de Sande), São Miguel do Monte, São Miguel de Ceide, Sanfins de Riba de Ave, São Cosme do Vale, Santo Adrião (de Vila Nova de Famalicão), Santa Maria de Bagunte, Santa Leocádia de Fradelos, São Salvador de Vilarinho, São Salvador de Lagoa, Santa Eulália de Palmeira, São Tiago de Antas e São Cristóvão de Cabeçudos.

A norte de terra de Vermoim, até ao Cávado, localizava-se a terra de Penafiel (de Bastuço), abrangendo as freguesias do antigo território do couto de Braga outrora lindantes com terra de Faria. Entre as cerca de 35 paróquias situadas nesta região em 1320, são de referir os mosteiros da Várzea e Vilar de Frades (ambos extintos e reduzidos a igrejas paroquiais no século XV) e as igrejas de Bastuço (São Paio, São João e Sanfins), Santa Maria de Arnoso, São Mamede de Cesures, Santa Cristina de Algoso, São Tiago de Encourados, São Tiago de Cequiade, São Salvador de Regoela, São Jorge de Airó, São Salvador de Tebosa, São Pedro de Adães, São Tiago de Priscos, São Julião de Paços, São Miguel de Cunha, Santa Maria de Sequeira, São Lourenço de Celeirós e São Pedro de Sá.

A cidade e o couto de Braga ficavam no coração do Entre Cávado e Ave, mais próximos do primeiro rio. Em 1320, entre as cerca de 40 paróquias abrangidas pelo antigo *Archidiaconatum de in circuitu Bracare* encontravam-se os mosteiros de Tibães, Adaúfe, Vimieiro e Lomar (com excepção do primeiro, todos extintos e reduzidos a igrejas paroquiais no século XV) e as igrejas de São Paio e São Pedro de Merelim, São Frutuoso de Montélios, São Miguel de Foroços, São Pedro de Maximinos, São Vítor, São João do Souto, São Martinho de Dume, Santa Maria de Panóias, Santa Maria de Mir, São João de Semelhe, Santo Adrião de Padim, Santa Maria de Palmeira, Este (São Si-

meão, São Pedro e São Mamede), São Miguel de Gualtar, Santa Eulália de Tenões, Santa Maria de Lamaçães e São João de Nogueira.

Na extrema noroeste da terra de Vermoim, além de terra de Sande, confrontando com o couto de Braga, situava-se a terra do Chantrado— constituída a partir de parte das paróquias da antiga terra de Sande. Centrada em Briteiros, tinha pouco mais de uma dezena de freguesias, entre as quais São Salvador, Santo Estêvão e Santa Locaia (Santa Leocádia) de Briteiros, Santa Cristina de Longos, São Clemente de Sande, São Croio (Cláudio) de Barco e São Tomé de Caldelas.

A restante zona do Entre Cávado e Ave era formada no século XII pelo arcediagado de Lanhoso, tendo juntas as igrejas de Sande (integradas nas terras de Vermoim e do Chantrado), de Penafiel de Soaz, Pedralva e Vieira. Em 1320, já as duas últimas circunscrições se haviam autonomizado em relação a Lanhoso.

Localizada entre as terras do Chantrado e de Lanhoso e o couto de Braga, a pequeníssima terra de Pedralva tinha origem nas antiquíssimas encomunhações de *Pratu Alvari*, sendo constituída por apenas sete freguesias, entre as quais Codessosa, Sobreposta, São Tomé de Lageosa e São Salvador de Pradalvarinho.

Terra de Lanhoso ficava na margem esquerda do rio Cávado. Em 1320, incorporadas as igrejas de Penafiel de Soaz, confrontava a norte com as terras de Entre Homem e Cávado e de Bouro, na margem direita do rio, a oriente com terra de Vieira, a sudeste com o rio Ave (terras de Guimarães e Montelongo na margem esquerda do rio), a sul com terras do Chantrado e de Pedralva e, finalmente, a oeste com o couto de Braga. Entre as cerca de 20 freguesias que então lhe pertenciam, refiram-se São Lourenço de Navarra, Santa Maria de Moure, Santa Lucrécia de Algeriz, Santa Eulália de Crespos, São Martinho de Águas Santas, São João de Rei, São Martinho de Monçul, Santo Estêvão de Geraz, São Tiago de Lanhoso e São Paio de Pousada.

A montante, o Entre Cávado e Ave terminava com a terra de Vieira, já nos contrafortes da serra da Cabreira — fronteira com a transmontana terra (ou arcediagado) de Barroso. Entre as vinte e três paróquias que a formavam em 1320, refiram-se o mosteiro de Fonte Arcada (reduzido a igreja paroquial no século XV) e as igrejas de São Miguel de Taíde, São João e São Paio de Vieira, São Salvador de Roças, São Julião de Tabuaças, Santo Estêvão de Cantelães e São João das Covas.

O rei era um padroeiro influente na região ocidental do Entre Cávado e Ave — terras de Faria, Vermoim e Penafiel de Bastuço —, apresentando os párocos em cerca de 25 igrejas. Talvez Penafiel de Bastuço se tivesse constituído em área administrativa autónoma relativamente ao couto de Braga por essa mesma razão: do antigo *Archidiaconatum de in circuito Bracare* só em Bastuço existiam paróquias do padroado régio (Sanfins de Bastuço, São Miguel de Cunha, Santa Cristina de Algoso e São Salvador de Regoela) no reinado de D. Dinis.

Em contrapartida, na região central desta zona — terra do couto de Braga, e vizinhas terras do Chantrado e de Pedralva — não encontrámos qualquer referência a apresentações régias.

ENTRE AVE E VIZELA

As cerca de 95 paróquias deste conhecido «entre-rios» minhoto, geralmente designado na Idade Média como Entre Ambas-as-Aves («Antre Ambalas Aves»), surgem agrupadas nas divisões do século XII em três zonas, de jusante para montante dos rios: as igrejas de Entre Ambas-as-Aves (*stricto sensu*), o arcediagado de Guimarães e as igrejas de Montelongo (já arcediagado em 1188). Montelongo, a zona mais a montante, entestava com terra de Vieira, a norte, e terra de Basto, a leste. Em 1320, encontra-se a mesma divisão.

A terra de Entre Ambas-as-Aves, situada no troço imediatamente a montante da confluência entre os rios Ave e Vizela, tinha em 1320 cerca de uma dezena de freguesias[106].

Em terra de Guimarães (arcediagado de Guimarães nas divisões de 1145 e 1188), centrada na importantíssima colegiada/mosteiro da vila do mesmo nome, existiam em 1320 quase 70 freguesias. Entre elas, as correspondentes aos

mosteiros de Costa, São Torquato e Souto (os dois últimos reduzidos a igrejas paroquiais no século xv) e às igrejas de São Romão de Arões, Santa Eulália de Golães, São Pedro de Polvoreira, São Martinho de Candoso, São Salvador de Pinheiro[107], Santa Maria de Infias, Santa Maria de Infantas, São Miguel e São João de Caldas (de Vizela), Santa Eulália de Gontim, Santa Eulália de Fermentões, Santa Eulália de Nespereira, São Tomé de Aveção, Santo Estêvão de Urgeses, São Paio de Riba de Vizela, São Pedro de Freitas, São Julião de Cerafão, Santa Maria de Sobradelo e São João de Ponte.

Na secção superior do Entre Ave e Vizela, lindando com terra de Basto, ficava a terra de Montelongo (hoje Fafe), na qual se agrupavam cerca de quinze paróquias. Entre elas, Santa Ovaia Antiga (Santa Eulália de Fafe), Santa Eulália de Revelhe (em tempos anteriores ao século xiv conhecida por Santa Eulália de Gamazãos), Santa Maria de Antime, São Tomé de Estorãos, São Martinho de Moreira de Rei, São Gens de Montelongo e Santa Comba de Fornelos (Montelongo).

O Entre Ave e Vizela — principalmente as terras de Guimarães e Montelongo — era decerto o centro administrativo do padroado régio na região minhota, senão mesmo na arquidiocese. Aqui o rei era padroeiro da muito poderosa colegiada de Santa Maria de Guimarães, dos mosteiros da Costa e São Torcato e de numerosas igrejas — directamente, ou anexas à colegiada.

ENTRE AVE E TÂMEGA

A região que abrangia Riba de Vizela e Sousa constituía a fronteira terrestre com a diocese do Porto a oeste do Tâmega: ia deste rio até ao Ave e ao Vizela, atravessando o troço intermédio da bacia do rio Sousa. A norte, subia até terra de Basto. Surge na divisão dos arcediagados de D. João Peculiar (1145) separada apenas em duas partes: «Ecclesiis qui sunt in Ripa Avicelle a Vilarino usque Burgaanes» e arcediagado de Sousa[108]. Na lista de 1320 a primeira é denominada terra de Negrelos e a segunda terra de Sousa, surgindo entre ambas terra de Ferreira. Por conseguinte, três terras.

Na fronteira com a diocese do Porto, terra de Negrelos (ou as antigas «Igrejas de Riba Vizela») era constituída por uma dezena de freguesias. Entre elas, os mosteiros canonicais de São Miguel de Vilarinho e São Pedro de Roriz e as igrejas de São Tiago de Rebordões, São Tiago de Burgães, São Martinho do Campo e São Mamede de Negrelos. Do lado de lá da fronteira, em território do Porto, situavam-se os mosteiros de Santo Tirso e Monte Córdova.

Em seguida, sempre junto à linha de fronteira, ficando do lado da diocese portuense as actuais vilas de Paços de Ferreira e Freamunde, encontrava-se terra de Ferreira com apenas seis freguesias: São Tiago de Carvalhosa, São João da Portela, São Tiago de Lustosa, São João de Eiriz, São Tiago de Figueiró e Sanfins de Ferreira[109].

Grande parte do limite bracarense com o Porto era formado por terra de Sousa, com cerca de 70 freguesias. Nela se integravam, entre outros, os mosteiros masculinos de Pombeiro, Caramos, Mancelos, Travanca, Freixo e o feminino de Vila Cova (os dois últimos reduzidos a igrejas paroquiais no século xv), bem como as igrejas de São Vicente de Sousa, São Miguel de Borba, Santo Adrião de Riba de Vizela, Santa Maria de Arões, Santa Maria de Idães, São Veríssimo de Lagares, Santa Marinha da Pedreira, Telões, Santa Maria de Vilar de Torno, São Pedro de Caíde, Amarante e São Salvador de Lousada.

BASTO

No termo do Minho ficava a terra de Basto. Enquadrada na bacia hidrográfica do Tâmega, esta região estendia-se por ambas as margens do rio: Cabeceiras e Celorico na margem direita, Mondim na margem esquerda. Terra de Basto era a fronteira do Minho com Trás-os-Montes (Cabeceiras com Barroso, e Mondim com Aguiar de Pena e Panóias). Na lista de 1320 encontramos o território dividido em cerca de 40 paróquias[110]. Entre elas os mosteiros de Refojos de Basto e Arnóia e igrejas como São Salvador de Ovelhó (hoje Bilhó), São Vicente de Ermelo, Fervença, São Cristóvão de Mondim, São Pedro de Cabeceiras, São Martinho de Baúlhe, São Tiago de Ourilhe,

Santo André de Rio Douro, São Salvador de Ribas, São Martinho de Seidões, Santa Senhorinha de Basto, Santa Maria do Outeiro e Santa Maria de Borba de Juniores.

GESTAÇÔ
Cerca de dezena e meia de paróquias figuram na lista de 1320 para a área administrativa denominada terra de Gestaçô, a leste do Tâmega. Metade eram vigararias do poderoso mosteiro beneditino de Pombeiro, o qual é aqui contabilizado — embora estivesse situado em terra de Sousa, mais perto do rio Vizela. Gestaçô fazia fronteira a sul com a diocese do Porto (mais exactamente com as terras de Gouveia e de Baião) e com terra de Panóias, a leste. A norte ficava-lhe o território mondinense, pertencente a Basto.

Aqui estavam localizados também os mosteiros femininos de Gondar e Lufrei, ambos reduzidos a igrejas paroquiais no século XV. Incluindo freguesias maronenses como Candemil e Carneiro, a terra de Gestaçô é dificilmente integrável no Minho.

Freguesias medievais — Trás-os-Montes
Na divisão dos arcediagados de 1145 realizada por D. João Peculiar, a região transmontana da arquidiocese de Braga está arrumada em cinco grandes áreas administrativas, a saber: arcediagado de Barroso, arcediagado de Panóias, arcediagado de Aliste, arcediagado de Montenegro (com as igrejas de *Baroncelí*) e, finalmente, arcediagado de Bragança, Miranda, Lampaças, Ferreira e Ledra. Perdidas as igrejas de *Baronceli* e do arcediagado de Aliste para as dioceses de Orense e Astorga, respectivamente, em 1297, como acima se viu, não centraremos sobre elas a nossa atenção.

A lista de 1320 mostra-nos as cerca de 245 paróquias de Trás-os-Montes distribuídas por 13 terras[111]: terra de Panóias, terra de Vilariça[112], terra de Freixo de Espada à Cinta, terra de Ledra, terra de Lampaças, terra de Miranda, terra de Bragança, terra de Vinhais, terra de Montenegro, terra de Ferreira[113], terra de Chaves, terra de Aguiar de Pena, terra de Barroso.

Esta multiplicação do número de terras ter-se-á certamente devido ao intenso povoamento da região transmontana verificado durante o século XIII. As terras de Vilariça e de Freixo, situadas a oriente do rio Tua e a sul das serras de Bornes e de Mogadouro, poderiam ter-se constituído por desmembramento dos territórios meridionais do arcediagado de Bragança (em relação a Miranda e Lampaças) ou dos territórios orientais de terra de Panóias. Pela sua localização, a área administrativa de terra de Aguiar de Pena resultou concerteza de cisão relativamente a terra de Barroso ou terra de Panóias (separada da terra de Chaves pela serra da Padrela, não é provável que tivesse emergido desta). A terra de Chaves de 1320 corresponde à antiga terra de Montenegro, então transformada numa área residual a nordeste da terra de Chaves, na fronteira com terra de Vinhais. Quanto a terra de Vinhais (dividida em duas, Vinhais e Lomba, no século XV), resultou provavelmente de divisão do arcediagado de Bragança — embora se pudesse ter igualmente destacado de Montenegro. Interessante é o facto de se manter a existência de terra de Ferreira em 1320, uma vez que no século XII ela aparecia agrupada a Bragança — e não a Montenegro ou Barroso. Quanto a Ledra, Lampaças e Miranda, já referidas em 1145, autonomizaram-se evidentemente em relação a Bragança.

Uma das características marcantes do eclesiástico transmontano é a presença do padroado régio, particularmente nas terras de Panóias, Lampaças, Bragança e Barroso.

Entremos em Trás-os-Montes por terra de Panóias[114]. Esta terra transmontana, a única documentada nos censuais publicados por Avelino de Jesus da Costa[115], tinha cerca de 30 paróquias que se estendiam, de oeste para leste, da serra do Marão (São Miguel da Pena, Santo André de Campeã[116]) até ao Tua (Santo Estêvão de Abreiro e São Mamede de Ribatua), e, de norte para sul, da vizinhança de terra de Aguiar de Pena (Santa Maria de Jales e São Miguel de Trasmires, hoje Tresminas) até ao rio Douro. Além das freguesias já indicadas, a lista de 1320 refere, entre outras, as de São Salvador de Mouçós, São Jorge de Fa-

vaios, Santa Maria de Alijó, São Tiago de Murça, São Félix (Sanfins) do Douro, São Pedro de Abaças, Santa Maria de Constantim, São Tiago de Vila Nova, Santa Maria de Paços, São Salvador de Torgueda e Santa Comba do Corgo.

Prosseguindo para leste, além do Tua, encontrava-se terra de Vilariça. Das cerca de 15 paróquias abrangidas nesta área administrativa, quase todas se situam entre os rios Tua e Sabor, tendo a norte terra de Ledra, a serra de Bornes e a mais meridional das freguesias de terra de Lampaças — Santa Maria de Sambade. Na extrema oriental ficava a freguesia de São Pedro de Alfândega (da Fé). A leste do rio Sabor, uma importante paróquia: São Tiago de Torre de Moncorvo, lindando com a serra de Reboredo e, logo, com a terra de Freixo de Espada à Cinta. Importantes eram, também, as igrejas de São Bartolomeu de Vila Flor, São Salvador e São João de Ansiães, Santa Maria de Vilarinho de Castanheira e São Miguel de Linhares. O Mosteiro de Santa Maria de Bouro era padroeiro da Igreja de Santa Comba de Frades.

Na pequena (para a escala transmontana) terra de Freixo de Espada à Cinta, existiam quatro paróquias: São Miguel de Freixo, São Bartolomeu de Urros, Mós e, junto às águas durienses, Alva. Esta terra era bem delimitada a oeste, sul e leste pelo rio Douro e a norte pela serra de Reboredo. Até onde se estenderia além desta?

A norte das terras de Vilariça e de Freixo estendiam-se, de oeste para leste, as terras de Ledra, Lampaças e Miranda, abrangendo a região central do leste transmontano a sul de terra de Bragança.

Geograficamente situada no «coração» de Trás-os-Montes e tendo por centros principais Santa Maria de Mirandela e Santa Cruz de Lamas de Orelhão, a terra de Ledra confrontava com seis outras divisões da administração eclesiástica bracarense no território: a sul Vilariça, a sudoeste e oeste Panóias, a oeste Chaves, a noroeste Montenegro, a norte e nordeste Bragança, a leste e sudeste Lampaças. Das 13 paróquias aí existentes, refiram-se Santa Maria de Torre de D. Chama, Santa Maria de Nuzelos, Santa Eugénia de Ala, Santa Maria de Mascarenhas, São Tomé de Abambres e Fornos de Ledra.

Entre terra de Ledra e terra de Miranda, com terra de Bragança a norte e terra de Vilariça a sul, situava-se a extensa terra de Lampaças. Entre as 36 paróquias que dela faziam parte em 1320, encontravam-se São Lourenço de Salselas, São Nicolau de Salsas, São Pedro de Cendas, Santa Maria de Izeda, São Pedro de Carção (no extremo oriental), Santa Maria de Talhinhas, Santa Maria de Castro Vicente, Santa Maria de Sambade (no extremo meridional), Santa Comba de Chacim e São Marta de Bornes, Macedo de Cavaleiros, Macedo do Mato e Castro Roupal. A Igreja de São Cristóvão pertencia à Ordem do Hospital[117].

Finalmente, a oriente da faixa central de Trás-os-Montes as paróquias estavam agrupadas na terra de Miranda. Esta ocupava toda a fronteira leste com a diocese de Samora, a sul de Bragança, confrontando com terra de Bragança a norte, terra de Lampaças a oeste (talvez Vilariça a sudoeste) e terra de Freixo a sul. Entre as 22 paróquias bracarenses que aqui encontramos, podem referir-se Mogadouro, Penas Róias, Santa Maria de Miranda, Maladas, Vimioso, Veguzelo e Pinhelo (ambas do mosteiro de Castro de Avelãs), Ifanes, Angueira e Palaçoulo (as três do mosteiro de Moreruela, da diocese de León) e Ulgoso. Esta diversidade do padroado das igrejas reflecte, certamente, a posição fronteiriça de Miranda e a disputa pelo eclesiástico da região entre poderosos mosteiros e ordens militares.

No extremo nordeste de Trás-os-Montes, lindando quase totalmente com a diocese de Astorga, a administração eclesiástica surge dividida em duas zonas: terra de Bragança e terra de Vinhais.

Em terra de Bragança a lista de 1320 localiza 51 paróquias[118]. Entre elas o mosteiro de Castro de Avelãs e as igrejas de Santa Maria, São Tiago, São João e São Vicente de Bragança, Santo André de Ouzilhão, Santo Estêvão de Fresulfe, Santa Maria de Gondesende, Zeive, São Lourenço de França, São Romão de Baçal, Guadramil, Santa Maria de Deilão, Penas Junças, Ervedosa, Santa Maria de Alfaião, Ameixiedo, Arimonde, São João de Trabasceiro e Santa Marinha de Rio Frio.

No limite com a diocese de Orense, terra de Vinhais tinha apenas 10 paróquias, entre elas Santo André e São Miguel de Vinhais, São Nicolau de Candedo, Santa Eulália (hoje Santalha), Rebordelo e Sobreiró.

A sul, entre Vinhais e terra de Chaves, talvez com terra de Ferreira a oeste (partilhando ambas com Vinhais a fronteira com a diocese de Orense) ficava terra de Montenegro, outrora abrangendo toda a região de Chaves a sul mas em 1320 já reduzida a uma pequena área administrativa com 3 freguesias[119]. Eram elas São Bartolomeu de Águas Réveis, Santa Maria de Moreiras e Santa Comba dos Vales.

Terra de Ferreira pertencia ao arcediagado de Bragança na divisão de 1145. Apesar de a lista de 1320 a designar por «terra de Frieira» e de existir, ainda hoje, uma localidade denominada Frieira em território transmontano (entre Izeda e Macedo do Mato), a maioria das 13 freguesias então incluídas nesta terra situavam-se todas na fronteira com Orense: Vilela Seca, Vilar de Perdizes, São Julião de Montenegro, São Pedro de Monforte de Rio Livre, Santa Olaia (Santa Eulália de Monforte de Rio Livre) e São João de Castanheira de Rio Livre. Corresponde, portanto, à terra de Monforte de Rio Livre referida por José Marques. Geograficamente discrepante parece a inclusão neste grupo da igreja de Tinhela, situada entre as terras de Chaves, Panóias e Aguiar de Pena[120].

Terra de Chaves ocupava também uma posição central no território transmontano, confrontando com Ferreira e Montenegro a norte e noroeste, Ledra a leste, Panóias a sul, Aguiar de Pena a sudoeste e Barroso a oeste[121]. A lista de 1320 contabiliza 15 freguesias em terra de Chaves[122]. Entre elas, Santa Maria de Chaves, São Nicolau de Carrazedo, São João de Ervões, São Tiago de Alhariz, São Salvador de Vilar de Nantes, Faiões, Santa Leocádia de Montenegro e São Lourenço de Lilela. Duas das igrejas paroquiais eram do padroado da Ordem do Hospital.

Este périplo pelas terras da administração eclesiástica bracarense em Trás-os-Montes termina na fronteira com terra de Basto e, depois, com terras de Vieira e de Bouro. As últimas áreas administrativas são terra de Aguiar de Pena e terra de Barroso.

Na pequena terra de Aguiar de Pena, a lista de 1320 inclui apenas seis freguesias, entre elas, Santa Marinha de Pena, São Salvador de Pena, Pensalvos e Telões.

Com as terras transmontanas de Aguiar de Pena a sudeste, Chaves a leste e Ferreira a nordeste, as terras minhotas de Basto a sul e sudoeste, e de Vieira e Bouro a oeste e, finalmente, as terras galegas (e portuguesas)[123] da diocese de Orense a norte, situava-se a vastíssima terra de Barroso, na qual encontramos 30 freguesias. Refiram-se, entre outras, o mosteiro de Pitões das Júnias, da Ordem de Cister, São Tiago de Mourilhe e Padornelos (bem a norte), São Pedro de Covelo, Santa Maria de Biade, Santa Maria de Montalegre, Santa Maria de Covas, Santa Maria de Salto, Santa Marinha de Covelo, São Tiago de Guilhofrei, Cervos, Bobadela, Santo André de Fiães, São Salvador de Canedo e, no extremo da fronteira meridional, São Pedro de Cerva e São Mamede de Cambezes.

A presença relativa do padroado régio em Trás-os-Montes era muito mais importante (excepto nas terras de Aguiar de Pena e de Freixo) do que no Minho, dado o muito menor número de freguesias nesta parte do território diocesano bracarense[124].

Esta presença cresceu muito na região durante os reinados de D. Afonso III e D. Dinis, depois de o primeiro reservar para a Coroa o direito de apresentação às paróquias sem patrono. Neste esforço, o *Bolonhês* e o *Lavrador* contaram com o apoio dos arcebispos de Braga, sobretudo D. Martim Pires de Oliveira[125].

Ordens religiosas — Segundo José Mattoso, dos 78 mosteiros fundados na região minhota da arquidiocese de Braga principalmente no século XI (e, em muito menor grau, até meados do século XII), apenas 46 permaneceram para além de 1200[126]. Em meados do século XV, pouco mais de 20 subsistiam na região[127].

Vista geral do Mosteiro de Santa Maria de Pitões das Júnias (século xii).

Foto: José Manuel Oliveira/ /Arquivo Círculo de Leitores.

Acompanhando o grande crescimento demográfico da região minhota durante o século xi, sobretudo em Entre Cávado e Ave, o número foi-se reduzindo ao longo da segunda metade do século xii. Para esta redução contribuiu a concorrência entre um número excessivo de mosteiros, cuja sobrevivência dependeu de factores como a absorção de comunidades mais fracas, a integração (directa ou indirecta) nas novas ordens monásticas surgidas de além-fronteiras e do apoio de patronos com ligações estreitas à corte.

Dos mosteiros beneditinos que haviam permanecido para além de 1200, apenas nove sobreviveram ao século xv: os mosteiros masculinos de São Romão de Neiva, Carvoeiro, Palme e Rendufe no Entre Lima e Cávado, Tibães no Entre Cávado e Ave, Pombeiro, Travanca, Arnóia e Refojos de Basto em Entre Ave e Tâmega; por fim, o mosteiro feminino de Vitorino das Donas, não longe de Ponte de Lima. Durante o século xv eram extintos e reduzidos a igrejas paroquiais os masculinos de Manhente, Várzea, Vilar de Frades (cedido depois aos Lóios), Várzea, Rates, Vimieiro, Lomar, Sande, Adaúfe e Fonte Arcada e os femininos de Cerzedelo (Lima), Vila Cova, Lufrei e Gondar (Sousa e Tâmega).

Em Trás-os-Montes a única comunidade beneditina de que há notícia era o muito poderoso mosteiro de Castro de Avelãs, com influência considerável no eclesiástico brigantino e mirandês. Na região de terra de Miranda, o mosteiro leonês de Moreirola (ou Moreruela) detinha o padroado de algumas igrejas.

Dos mosteiros canonicais que adoptaram a Regra de Santo Agostinho (ou foram criados de novo) a partir do segundo quartel do século xii, na esteira de Santa Cruz de Coimbra, foram extintos no século xv Bravães, Banho, Rio Mau, Requião, Souto, São Torcato e Freixo, restando 11: Vila Nova de Muía, São Martinho de Crasto e Valdreu (Entre Cávado e Lima), São Simão da Junqueira, Landim e Santa Maria da Oliveira (Entre Cávado e Ave, junto a este), Costa (Entre Ambas-as-Aves), Vilarinho e Roriz (Riba de Vizela), Caramos e Mancelos (Entre o Sousa e o Tâmega). Vale a pena referir que os mosteiros canonicais se concentram quase todos ora perto da fronteira com a diocese do Porto, junto aos rios Ave e Vizela, ora perto do Lima.

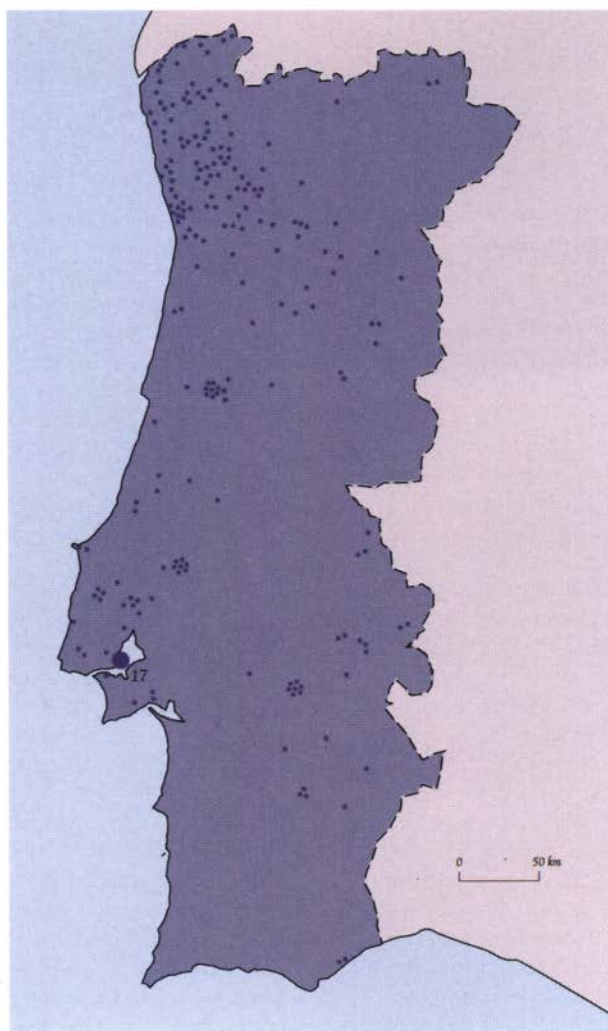
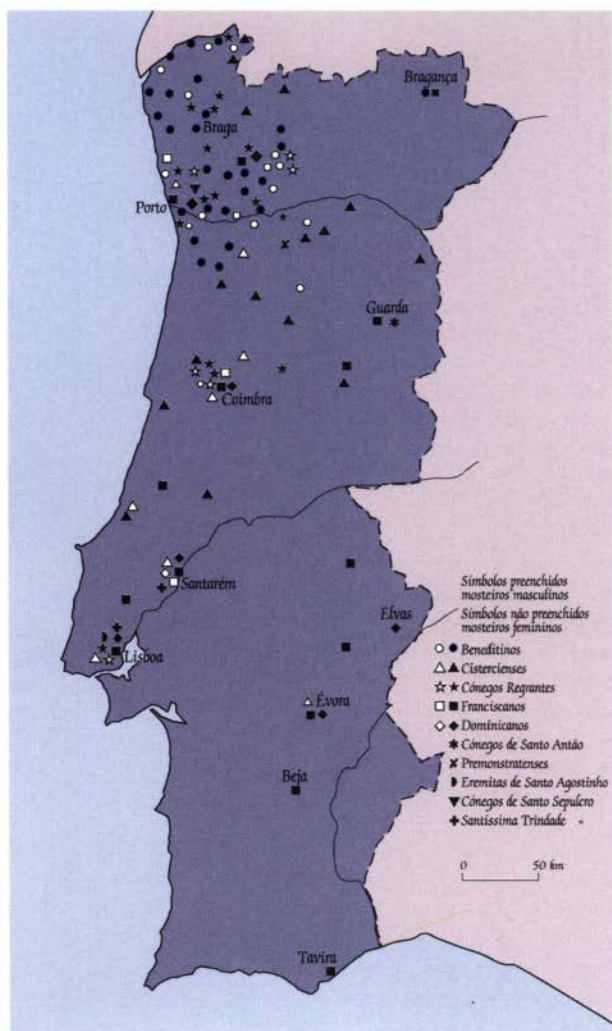
Quando comparada com outras dioceses, sobretudo Lamego, Coimbra e Lisboa, a presença cisterciense na arquidiocese de Braga foi muito discreta, restringindo-se a zonas de menor povoamento: em terra de Bouro, o Mosteiro de Santa Maria do Bouro (primeiro um eremitério, depois mosteiro beneditino e integrado em Cister por volta de 1195) e, em terra de Barroso, o de Pitões das Júnias (inicialmente beneditino e, a partir de 1248, cisterciense, mas contra a vontade do arcebispo de Braga)[128].

Quanto às ordens mendicantes, a sua instalação na arquidiocese data de bem cedo. Começando pelos Franciscanos, as primeiras fundações foram as dos conventos de Guimarães e Bragança, comprovadamente no terceiro quartel do século XIII[129]. As primeiras clarissas tiveram como casa o Convento de Santa Clara de Vila do Conde, fundado em 1318 pelo bastardo régio D. Afonso Sanches e sua mulher[130]. Até à fundação do mosteiro de Vila Real, no tempo do arcebispo D. Fernando da Guerra, já no século XV, o único convento dominicano na arquidiocese foi o de Guimarães.

A influência das ordens militares no eclesiástico da arquidiocese de Braga nota-se quase exclusivamente em Trás-os-Montes, principalmente em terra de Miranda. Encontramos referência sobretudo aos Templários/Cristo e Hospitalários.

Nas terras do Minho, essa presença confinava-se em 1320 às igrejas de Santa Maria de Aboim (Nóbrega) e São Antão e Santa Eulália de Sousela (Sousa), da Ordem de São João do Hospital. Em território transmontano, porém, pertenciam aos Hospitalários as igrejas de São Cristóvão (Lampa-

▷ Mapa dos conventos e mosteiros no século XV (seg. A. H. O. Marques, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, p. 383).

Mapa das instituições monásticas (seg. M. H. C. Coelho, *Portugal em definição de fronteiras*, p. 251).

Igreja românica da Cedofeita (Porto).
Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

ças), Freixel e Roios (Vilariça), Vila Marim, Poiares e Abreiro (Panóias)[131], Ervões e Tuazende (Chaves) e Ulgoso (Miranda). A Ordem de Cristo tinha apenas o eclesiástico das paróquias de Mogadouro e Penas Róias (Miranda).

PORTO

Limites — Restaurada entre 1112 e 1114, a antiga diocese suevo-visigótica do Porto alargaria durante o século XII os seus termos antigos a expensas dos territórios das vizinhas Braga e Coimbra. D. Hugo, o primeiro bispo (sagrado em Março de 1113), foi nomeado por intervenção do arcebispo de Compostela, Diego Gelmírez, de quem era homem de confiança. A autonomização do território diocesano do Porto, até aí confiado à administração de Braga (à semelhança do que sucedeu com os territórios de Lamego e Viseu, confiados ao bispo de Coimbra), foi possível devido à fragilidade da posição bracarense face a Compostela, causada pela morte do conde D. Henrique (1112) e pela intervenção extremamente desfavorável do papa Calisto II[132].

A questão dos limites com a diocese de Coimbra ficou encerrada com a bula do papa Inocêncio IV *Provisionis nostrae*, de 12 de Setembro de 1253. Quanto a Braga a solução definitiva teria de esperar pelo pontificado de Leão XIII, já no século XIX. Segundo Domingos Moreira, apesar de em 1193 o cardeal Gregório de Santo Ângelo, legado do papa Celestino III, ter recomendado ao arcebispo bracarense que admitisse o alargamento do bispado

portuense entretanto verificado, os prelados de Braga nunca o reconheceram de facto. José Marques questiona este alargamento, com base na investigação de Cândido dos Santos para época posterior[133].

Segundo José Marques, a fronteira quatrocentista entre a diocese do Porto e a arquidiocese de Braga começava na foz do rio Ave e inflectia para sudeste e depois para leste até ao Tâmega, deixando dentro de Braga Santo Tirso, São Miguel do Couto, Monte Córdova, Penamaior, Meixomil, Santa Eulália de Paços de Ferreira, Freamunde, Figueiras, Cristelos, Pias, Meinedo, Recezinhos, Ataíde, Castelões e Constance[134]. Na lista das igrejas de 1320, porém, encontramos do lado da diocese do Porto, agrupados nas igrejas de terra de Refojos e igrejas de Meinedo, os mosteiros de Santo Tirso e Monte Córdova e as igrejas de São Salvador de Castelões, Santa Eulália de Paços de Ferreira e São Mamede de Recezinhos. Por outro lado, do lado de Braga encontramos, entre muitas outras, as igrejas de Rebordões, Carvalhosa, Lousada, Covas e Caíde de Rei. Domingos Moreira propõe que o limite, subindo o Ave, seguia rio Vizela acima e, depois, por terra, seguia até ao monte Temone (lugar de Vila Meã, freguesia de Pombeiro, concelho de Felgueiras), prosseguindo rumo ao monte Éguas (Rio Douro, Cabeceiras de Basto) até ao monte Farinha (Senhora da Graça, Mondim de Basto) e, daí, pela serra do Marão e pelo rio Campeã até ao rio Corgo e deste até ao Douro[135]. Este limite, até Cabeceiras e Mondim de Basto, terras de Basto adentro, é difícil de aceitar[136]. As discrepâncias de opinião existentes mostram que o assunto não está totalmente esclarecido e obriga a estudo rigoroso[137]. O território diocesano portuense ter-se-ia alargado *de facto* entre os século XII e XIV, recuperando a arquidiocese algumas das freguesias perdidas na época de D. Fernando da Guerra — ou antes[138]?

A sul do Douro, a fronteira com os bispados de Lamego e de Coimbra começava na foz do Arda, subindo por este ao monte Meda (Lamego), deste até ao monte Nabal (limite das freguesias de Escariz e Chave) e deste pelo rio Antuã até ao mar (fronteira com Coimbra).

Entre 1132 e 1137 a terra de Santa Maria transitou, de facto, da jurisdição de Coimbra para a do Porto. Com efeito, em 1132 o bispo Bernardo de Coimbra fazia doação das igrejas de Argoncilhe, Perosinho, Serzedo, Travanca, Travaçô e Eirol ao mosteiro de Grijó e a 26 de Outubro de 1137 o bispo do Porto, D. João Peculiar, confirmava esta doação e, reportando-se às três primeiras, refere ter a terra de Santa Maria pertencido outrora à diocese de Coimbra.

Posteriormente os bispos de Coimbra tentaram recuperar as freguesias perdidas para o Porto, mas com êxito relativo e apenas temporário. A terra de Santa Maria encontrava-se solidamente vinculada à jurisdição do bispo do Porto.

Freguesias medievais — No território diocesano do Porto, a organização do espaço está documentada para todo o período medieval ora estudado.

No século XII, a diocese portuense encontrava-se dividida em dez agrupamentos de freguesias referidos como arcediagados: Santa Maria (terra da Feira), Maia, Refojos, Aguiar (de Sousa), Penafiel (de Sousa), Meinedo (Lousada), Gouveia (Amarante), Benviver (Marco de Canaveses), Baião e Penaguião (Régua).

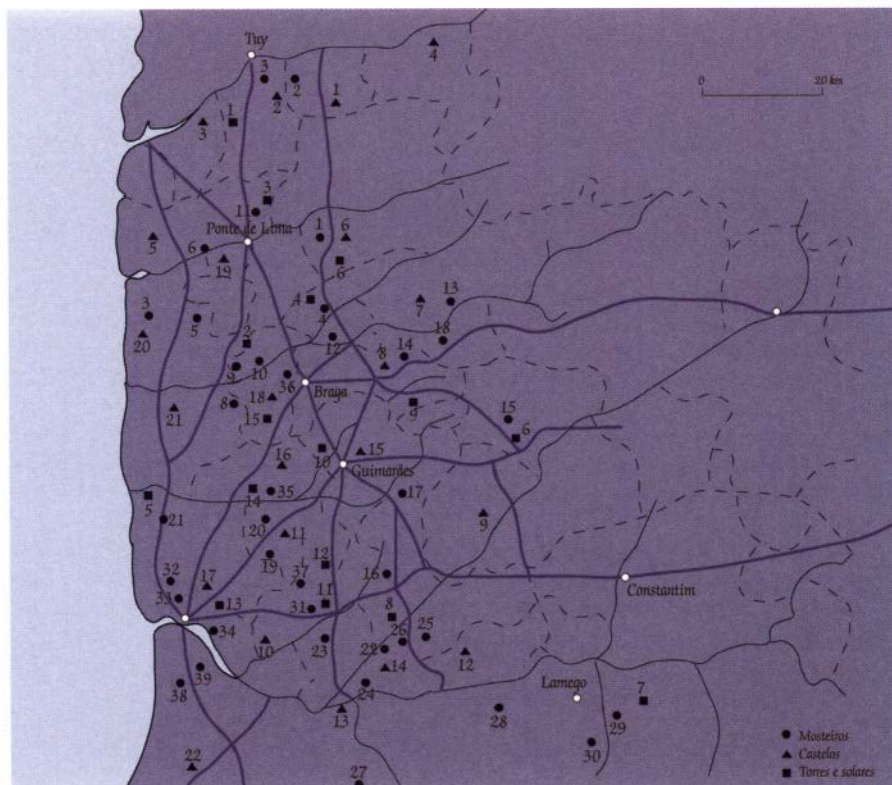
Na lista de 1320, as igrejas da diocese do Porto surgem divididas em nove terras: Baião, Penaguião, Gouveia e Benviver (juntas), Meinedo, Penafiel, Aguiar, Refojos, Maia e Santa Maria[139].

A lista das *Rationes Decimarum*, de 1371, dá-nos Santa Maria, Maia, Refojos, Aguiar e Ferreira, Meinedo, Penafiel e Baião e Penaguião. Ou seja, Ferreira acrescentada a Aguiar de Sousa e Penaguião agrupada a Baião.

Com base nestas três cartografias, Domingos Moreira elaborou um inventário exaustivo das freguesias da diocese do Porto para os séculos XIV e XV[140]. Passamos a resumi-lo, apoiando-nos na seguinte divisão em nove grupos de paróquias (incluindo a cidade): Porto (*civitas* e termo), Santa Maria, Maia, Refojos, Aguiar de Sousa e Ferreira, Meinedo, Penafiel, Gouveia e Benviver, Baião e Penaguião.

◁ Portal do mosteiro de Cete (c. 1320), Paredes.

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores

Mapa dos mosteiros, castelos, torres e solares de Entre Douro e Minho (reproduzido *in* José Mattoso, *História de Portugal*, II, p. 167).
Castelos — 1. Pena da Rainha; 2. Froião; 3. Cerveira; 4. Melgaço. 5. S. Martinho; 6. Nóbrega; 7. Bouro; 8. Lanhoso; 9. Celorico de Basto; 10. Aguiar de Sousa; 11. Monte Córdova; 12. Baião; 13. Castelo de Paiva; 14. Benviver; 15. Guimarães; 16. Vermoim; 17. Castelo da Maia; 18. Penafiel de Bastuço; 19. Santo Estêvão; 20. Neiva; 21. Faria; 22. Feira.
Torres e solares — 1. S. Julião da Silva; 2. Azevedo; 3. Parada; 4. Penagate; 5. Tougues; 6. Faia; 7. Lumiares; 8. Portocarreiro; 9. Freitas; 10. Belmir; 11. Urrô; 12. Soverosa; 13. Baguim; 14. Palmeira; 15. Cunha; 16. Aboim.
Mosteiros — 1. Bravães; 2. Sanfins de Friestas, 3. Ganfei; 4. Barbudo; 5. Carvoeiro; 6. S. Salvador da Torre; 7. S. Romão do Neiva; 8. Várzea; 9. Manhente; 10. Vilar de Frades; 11. Refojos do Lima; 12. Rendufe; 13. Bouro; 14. Fonte Arcada; 15. Refojos de Basto; 16. Travanca; 17. Pombeiro; 18. Vieira; 19. Refojos de Riba d'Ave; 20. Santo Tirso; 21. Vairão; 22. Vila Boa do Bispo; 23. Paço de Sousa; 24. Pendorada; 25. Soalhães; 26. Tuias; 27. Arouca; 28. Cárquere; 29. Salzedas; 30. Tarouca; 31. Cete; 32. Moreira da Maia; 33. Leça; 34. Rio Tinto; 35. Landim; 36. Tibães; 37. Vilela; 38. Grijó; 39. Pedroso.

Retirando as freguesias das terras de Sousa e Negrelos (pertencentes a Braga) e da terra de Vouga (pertencentes a Coimbra), contabilizamos cerca de 310 freguesias, apesar da extinção de um punhado de paróquias medievais durante os séculos XV e XVI e respectiva incorporação nas freguesias contíguas[141].

Em algumas das 310 igrejas acima referidas, era o rei que tinha o direito de nomear («apresentar») o pároco[142]. A julgar pelas listas das apresentações às igrejas do padroado régio nos reinados de D. Afonso III e D. Dinis, na diocese do Porto a influência régia era muito diminuta, excepto em terra da Maia[143].

Na cidade do Porto, existia apenas a freguesia da Sé (única até ao final do século XVI). No termo Domingos Moreira identifica oito freguesias, a saber, Aldoar, Campanhã, Cedofeita, São Martinho de Lordelo, Miragaia, São Miguel de Nevogilde, Paranhos, São Martinho de Lordelo e Ramalde (estas duas possivelmente do padroado régio).

Rodeando a cidade e termo do Porto, situava-se a vasta terra da Maia (incluindo Bouças/Matosinhos), com o rio Ave a norte, separando a diocese portuense da bracarense. Aqui existiam na Idade Média 64 freguesias, 38 das quais localizadas nos actuais concelhos da Maia e Vila do Conde e as restantes nos de Matosinhos, Santo Tirso, Gondomar e Valongo (apenas três). Entre elas as paróquias correspondentes ao priorado de Leça e aos mosteiros de Vairão, Rio Tinto, Moreira e Águas Santas[144] — este do padroado régio, juntamente com as igrejas de Santa Maria de Alvarelhos, Santa Maria de Avioso, São Miguel de Moroça, São Tiago de Milheirós, Santa Maria de Nogueira, Santa Ovaia de Aveleda, São Pedro de Fajozes, São Salvador de Macieira da Maia e Guifões[145].

Vinha depois a terra de Refojos, princípio da fronteira terrestre com a arquidiocese bracarense (até aí definida pelo rio Ave). As 11 freguesias identificadas nesta terra estavam localizadas, na sua totalidade, no actual concelho de Santo Tirso, incluindo os mosteiros de Santo Tirso e de Refojos de Monte Córdova. As igrejas de São Salvador de Monte Córdova e Santa Maria Reguenga eram do rei.

Em seguida temos, igualmente na fronteira com Braga, as duas terras de Aguiar de Sousa e Ferreira, reunidas na lista de 1371. Encontramos aí 38 freguesias, distribuídas pelos actuais concelhos de Paços de Ferreira, Paredes (so-

bretudo este), Valongo, Gondomar, Lousada e Penafiel. Entre elas, os mosteiros de Vandoma, Cete, Vilela e Lordelo. Eram do rei as igrejas de São Romão de Aguiar de Sousa[146], Baltar, Cristelo, Rebordosa, Melres, Santa Ovaia de Paços de Ferreira e o Mosteiro de Santa Ovaia de Vandoma.

O pequeno território do arcediagado de Meinedo, também na fronteira com a arquidiocese, fazia já a ligação ao Tâmega, nele se encontrando nove freguesias, localizadas nos actuais concelhos de Lousada, Penafiel e Amarante (oito das quais nos dois primeiros). A freguesia de São Mamede de Recesinhos pertencia ao padroado régio.

As 31 freguesias recenseadas para a época medieval na terra de Penafiel de Sousa, fim da fronteira terrestre com Braga até ao Tâmega, na margem direita do rio, pertenciam aos actuais concelhos de Penafiel e Marco de Canaveses (das quais 29 ao primeiro), incluindo os mosteiros de Paço de Sousa, Bustelo e Entre-os-Rios. Apenas a Igreja de São Miguel de Paredes pertencia ao padroado régio, nesta zona eminentemente senhorial[147].

Na terra de Gouveia e Benviver, na margem esquerda do rio Tâmega, Domingos Moreira levantou 25 freguesias e integrou-as nos actuais concelhos de Marco de Canaveses e Amarante (20 das quais no primeiro). Entre elas incluíam-se os mosteiros de São João de Pendurada, Vila Boa do Bispo e Tuías. Duas freguesias, Ariz e São Salvador do Monte, eram realengas.

Finalmente, a terra de Baião e Penaguião teria na Idade Média aproximadamente 35 freguesias, localizadas na actualidade nos concelhos de Baião (metade), Mesão Frio, Santa Marta de Penaguião, Peso da Régua (outra metade nestes três) e Marco de Canaveses (apenas uma). A serra do Marão a norte e o rio Corgo a leste eram as fronteiras naturais com Braga. Em terra de Baião situava-se o Mosteiro de Santo André de Ancede. Pertenciam ao padroado régio as igrejas de Barqueiros, Fontes, Medim, Santo Adrião de Sever e, talvez, São Fraústo da Régua[148].

A sul do Douro o território diocesano portuense abrangia uma grande área outrora pertencente ao bispado de Coimbra: a terra de Santa Maria (julgado de Feira). Aí são levantadas 85 freguesias, identificáveis nos actuais concelhos de Feira, Gaia, Oliveira de Azeméis, Ovar, Espinho, Arouca, Estarreja e São João da Madeira (três quartos das quais nos três primeiros concelhos)[149]. Aqui se localizavam os mosteiros de Grijó, Pedroso, Cucujães e Vila Cova. Do rei eram as paróquias de Esmoriz, São Nicolau da Feira, Fermedo, Lourosa, Mafamude e Santa Maria de Gaia.

Ordens religiosas — Dos 55 mosteiros fundados na diocese do Porto entre os séculos IX e XII, só 25 permaneceriam além de 1200.

Dos sobreviventes, a maioria adoptara a regra beneditina reformada por Cluny (não se filiando, porém, na ordem) ou recebera os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho após a fundação de Santa Cruz de Coimbra em 1131 (primeiro Grijó e, até ao fim do século XII, Ancede, Lordelo, Tuías, Vilela, Vila Boa do Bispo e Moreira)[150]. Em 1320, o mais rico de todos era Santo Tirso (beneditino). A bastante distância, os de Paço de Sousa (beneditino) e Grijó (canonical), seguidos de Pedroso e São João de Pendurada e, logo, de Vila Boa do Bispo e Bostelo. Os restantes foram taxados em montantes iguais (e por vezes inferiores) aos de igrejas paroquiais.

Por sua vez, os mosteiros de Santo Tirso e Grijó detinham o padroado de várias igrejas na diocese, sobretudo em terra da Maia e de Santa Maria, respectivamente.

A ordem militar de São João do Hospital era influente no eclesiástico (e no temporal) da diocese do Porto. Não só aí se encontrava a primeira sede do seu priorado em Portugal, o bailiado de Leça, como também aí detinha, em 1320, o padroado de 8 igrejas — sobretudo em terra da Maia (Leça do Bailio) e, igualmente, em terra de Santa Maria e terra de Penaguião (junto à bracarense terra de Panóias, onde a ordem era poderosa).

A presença da Ordem do Templo/Cristo no eclesiástico portuense era simbólica, apenas com o padroado de uma igreja em 1320. A lista cria inexplicavelmente em terra de Santa Maria um grupo de freguesias intitulado

Portal da Sé Velha de Coimbra.
Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

«Igrejas da Terra da Ordem de Cristo», mas não atribui à ordem o padroado de qualquer delas[151].

Duas ordens presentes na diocese do Porto tinham vínculos ao padroado régio: os premonstratenses do Mosteiro (e antigo eremitério) de Santa Ovaia de Vandoma e a mal conhecida Ordem do Santo Sepulcro de Jerusalém, cuja sede em Portugal ficava no mosteiro de Águas Santas[152].

A entrada dos Mendicantes na cidade do Porto (sobretudo dos Franciscanos), durante a década de 30 do século XIII, foi acompanhada de grandes convulsões na cidade, no caso dos Franciscanos, e de transferências de direitos de padroado de igrejas para o bispo por parte de leigos, no caso dos Pregadores — consignadas no censual do cabido da Sé do Porto. As Clarissas entrariam em 1257 no mosteiro de Entre-os-Rios, reformando-o, e as Domínicas estavam presentes em Vila Nova de Gaia desde 1345.

COIMBRA

Limites — Entre 1064 e 1147, a diocese de Coimbra esteve situada na fronteira político-militar do reino de Leão com o Al-Andaluz. Aliada a complexas conjunturas de transição provocadas pela conquista para sul, esta posição de fronteira (mantida depois no plano cultural) provocou boa parte da instabilidade da vida eclesiástica na diocese — que se atenuaria com D. Afonso III. No entanto, ao tomar posse em 1279, ainda o bispo D. Aymeric d'Ebrard encontrava a administração diocesana em mau estado.

Depois da conquista definitiva de Coimbra pelo rei de Leão Fernando Magno, em 1064, a diocese de Coimbra, restaurada provavelmente por volta de 1080, durante o governo de D. Sesnando, viveria depois de 1088 «dias conturbados com o choque entre o tradicionalismo moçárabe e as novas ideias da reforma gregoriana»[153]. Esses choques, segundo José Mattoso agudizados pela nomeação de dois bispos pró-francos em 1092 (Crescónio) e 1128 (Bernardo) contra a vontade do clero capitular, maioritariamente moçárabe,

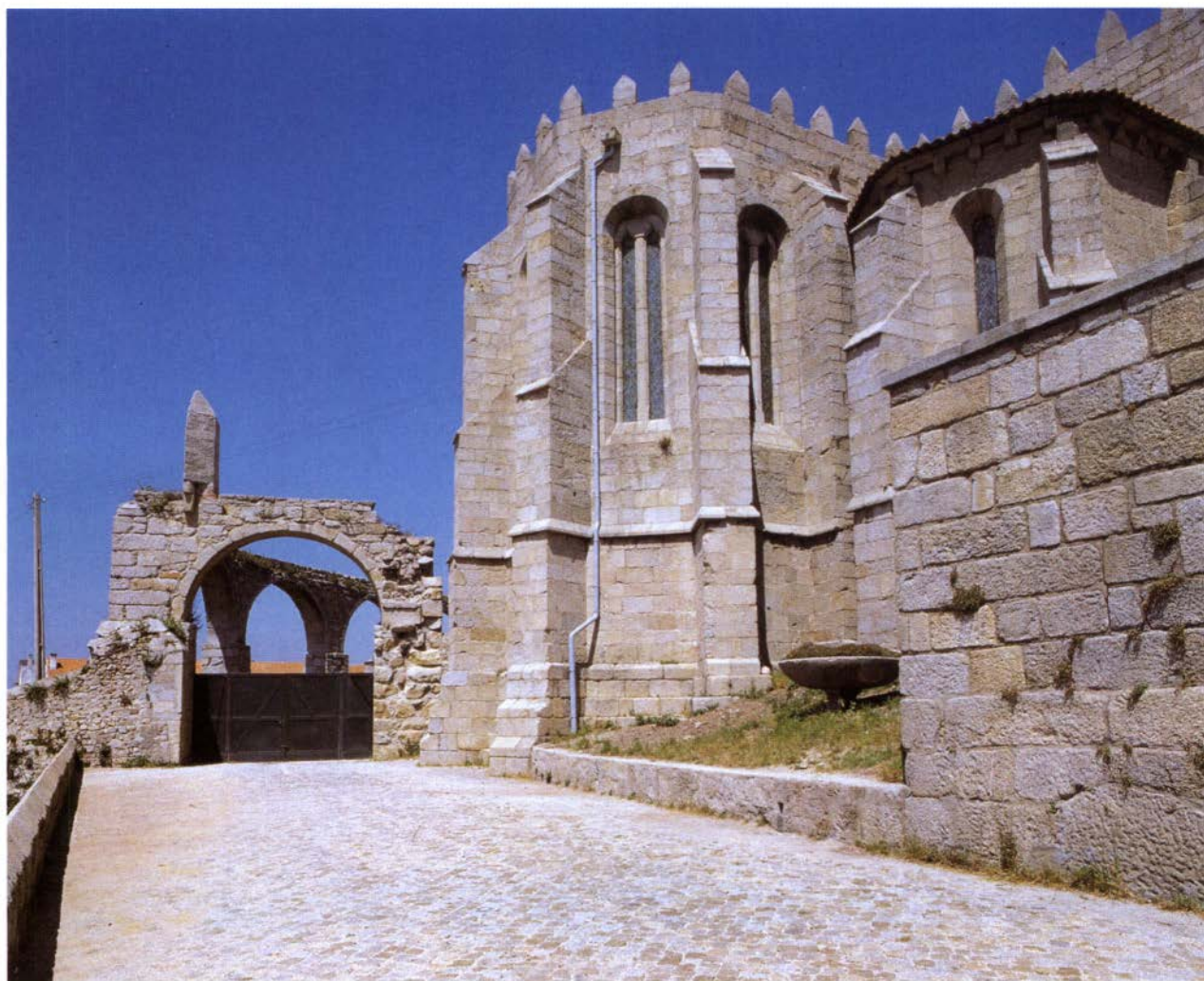
culminariam, no seguimento da escolha de Bernardo em detrimento do arcediago Telo, na fundação do Mosteiro de Santa Cruz em 1131.

Patrocinado pelo rei, apoiado em sectores poderosos e politicamente influentes da nobreza, da cavalaria coimbrã e da corte régia, o mosteiro tornar-se-ia mais poderoso que o próprio cabido da Sé de Coimbra ao longo do século XII. Isentos da jurisdição e fisco episcopais em Coimbra e em Leiria, os Cónegos Crúzios alargariam a sua influência (patrimonial e espiritual) em toda a diocese e fora dela — em Cidade Rodrigo, Lisboa e Évora (Arronches). O governo da diocese por dois bispos crúzios entre 1147 e 1176, D. João Anaia e D. Miguel Pais Salomão, parece ter aumentado a influência do mosteiro na diocese.

Os apoios e êxito do Mosteiro de Santa Cruz fizeram com que vários antigos mosteiros acolhessem a reforma canonical. Talvez não seja por acaso que a passagem definitiva da terra de Santa Maria para a diocese do Porto é simbolizada, como acima referimos, pela doação pelo bispo Bernardo ao Mosteiro de São Salvador de Grijó (aí localizado) das igrejas de Argoncilhe, Perosinho e Serzedo. Este fora o mais importante dos antigos mosteiros a receber os Crúzios.

Não foi apenas a «cisão crúzia» que enfraqueceu a autoridade episcopal de Coimbra. Em 1147, após a conquista de Lisboa, o rei nomeava bispos para as antigas dioceses visigóticas de Lamego e Viseu, até aí sujeitas à administração coimbrã. Com a transferência da terra de Santa Maria (Feira) para o bispado do Porto e os desmembramento dos territórios lamecense e viseense, o bispado de Coimbra adquiria a sua configuração definitiva, acabando por definir-

Cabeceira da igreja do Convento de Santa Clara-a-Velha (Coimbra).

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

-se em quatro zonas: cidade e termo e os arcediagados de Vouga, Seia e Penela, como adiante se especificará.

Freguesias medievais — As cerca de 240 freguesias da diocese de Coimbra (incluindo os mosteiros) surgem agrupadas na avaliação de 1320 em quatro grupos de igrejas. Destas, no entanto, a lista não contabiliza individualmente as dez paróquias do isento de Leiria, subsumidas aos contíguos priorado de Leiria (jurisdição eclesiástica do prior de Santa Cruz) e ao priorado de Colmeias (jurisdição eclesiástica do bispo de Coimbra). Algumas dezenas das paróquias da diocese pertenciam ao padroado régio, conforme testemunhado pelas listas de D. Afonso III (1259-1266) e D. Dinis (1279-1321).

Na primeira, sem título, a lista inclui as oito paróquias da *civitas* (Sé, São João de Almedina, São Salvador, São Cristóvão, São Bartolomeu, São Tiago, Santa Justa e São Pedro), acrescentando-lhes ainda os numerosos, e importantes, mosteiros da diocese. Com excepção do mosteiro de Folques, em Arganil, e dos priorados de Leiria e de Colmeias, de Santa Cruz, os mosteiros referidos ficavam quase todos situados ora perto da cidade (Santa Cruz, Almaziva, Santa Clara, São Jorge, Celas de Guimarães, Celas junto da ponte), ora no Baixo Mondego (Seiça) ou na região central da diocese (Semide e Lorvão).

Em seguida, a lista divide o bispado de Coimbra em três grandes territórios. O maior, a norte do Mondego, era o arcediagado de Vouga, fronteira com os bispados do Porto, de Lamego e de Viseu; o arcediagado de Seia, a leste de Coimbra, abrangia igualmente um vasto território a leste que lindava com as dioceses de Viseu e da Guarda; finalmente, no arcediagado de Penela, a sul do Mondego, Coimbra lindava com a Guarda e com Lisboa — ficando os isentos templário e crúzio de permeio.

Com quase 100 freguesias em 1320, o arcediagado de Vouga começava a norte por uma estreita faixa dominada pela serra da Gralheira onde se identificam, entre outras, as freguesias de Codal, Macieira de Cambra (régia), São Pedro de Castelões e São Miguel de Travaçó, encaixadas entre os bispados do Porto (fronteira portuense constituída por Ovar, Avanca e as zonas de influência de São João da Madeira e Oliveira de Azeméis), Lamego (região de Arouca, com a freguesia hospitalária de Rossas mais perto do território coimbrão) e Viseu (extrema do arciprestado de Lafões, com as freguesias de Junqueira, Sever, Ribeiradio, Reigoso e Arcozelo)[154].

Depois a área do arcediagado estendia-se para sul até ao Mondego, subindo o rio desde a foz até Santa Comba Dão (excepto a *civitas* e termo de Coimbra) e, daí para norte, fazendo fronteira a leste com a diocese de Viseu. Este grande território era dominado pela bacia do rio Vouga e pelas ribeiras da margem direita do Mondego. A influência do padroado régio era muito forte nesta região, sendo do rei as igrejas de São Miguel de Aveiro, Santa Maria e São Tiago de Vagos, São Vicente de Branca, Ílhavo, Eixo, Requeixo, São Pedro de Segadães, Santa Eulália de Águeda, São Vicente de Sangalhos, Santo Adrião de Oes[155], São Lourenço do Bairro, São Cristóvão de Macinhata, São Paio de Arcos, São Pedro de Valongo, Santa Maria e São Julião de Penacova, São Salvador e São Paio de Figueiredo, Santa Maria de Antes, Tentugal, as igrejas de Montemor-o-Velho (Santa Maria, São Martinho, São Salvador, Santa Maria Madalena, São Miguel e São João), São Cucufate de Moita, Santa Eulália de Águeda, Santa Maria de Lamas, São Vicente de Ourença, São Miguel de Oliveira, Eiras, Covelos, Carregosa, São Miguel de Sobral, Espinhel, Santa Eulália e São Tiago de Vale Grande, Avelãs, São Miguel de Fermelã e, no interior, junto ao limite com a diocese de Viseu, São Salvador da Albergaria de Doninhas[156] e Maceira de Alcova. Além das igrejas do rei, a lista de 1320 refere, mais a norte, as paróquias de Salreu, Cacia, Soza, Esgueira; entre a Anadia e Coimbra e, Mondego abaixo, pela margem direita até à foz, Vilarinho, Bolho, Murtede, Cantanhede, Cordinhã, Outil, Botão, Souselas, Brasfemes, Sanfins, Maiorca, Alhadas e Foz do Mondego; finalmente, na região leste do arcediagado até à confluência entre o Dão e o Mondego, além da serra do Buçaco e abrangendo-a, Sazes, Carvalho/Cercosa, Marmeleira, Espinho, Mortágua, São Joaninho e Santa Comba Dão.

No território do arcediagado de Seia, que correspondia *grosso modo* ao espaço definido entre o rio Mondego e o rio Alva e a serra da Estrela, até ao Ceira, a lista de 1320 dá-nos cerca de 65 paróquias. Enquadravam-se nesta área várias igrejas do padroado régio — como São Julião e São Pedro de Gouveia (esta doada a Santa Clara de Coimbra depois de 1317), Santo Isidro de Linhares, São Pedro de Folgosinho, São Tomé de Penalva de Alva, São João de Lagos, São Pedro de Travanca (de Lagos), Santa Maria de Seia, São Romão de Seia, Bobadela, Sinde e São João de Moimenta — além de, entre outras, as freguesias de Mesquitela, Cadoiço, Vila Cortês, Melo, Casal, Nabais, São Paio, Arcozelo, Vinhó, Pinhanços, Valezim, Loriga, Sameice, Meruge, Travancinha, Santo André do Ervedal, Midões, Tábua, Oliveira do Hospital, Nogueira do Cravo, a antiquíssima São Pedro de Lourosa, Avô, Coja, Arganil e, finalmente, Góis.

O arcediagado de Penela era configurado a norte pelos rios Mondego e Ceira, a leste e sudeste pela serra da Lousã e pelo rio Zêzere (divisória entre as dioceses de Coimbra e da Guarda) até Ferreira; a sul, pela fronteira com o isento de Tomar e com a diocese de Lisboa, ficando do lado desta Alpedriz, Porto de Mós e Ourém e, do lado de Coimbra, o território dos priorados crúzios de Leiria e Colmeias. As cerca de 60 paróquias da região agrupavam-se sobretudo ao longo das bacias hidrográficas. Primeiramente, a norte e oeste, na margem esquerda do Mondego e no território entre os seus afluentes Arunca/Anços e Ceira, existiam, entre outras, as freguesias de Lavos, Samuel, Figueiró, as templárias Ega[157], Soure, Redinha, Pombal e Abiul, a crúzia Alvorge, Pombalinho, Antanhol, Zambujal, Podentes, Almalaguês, Cernache e quatro freguesias do padroado régio: São Miguel e Santa Eufémia de Penela, Miranda (do Corvo) e Santo Ildefonso de Anobra. Mais para leste, na zona do Ceira e da serra, Lousã, Serpins, Vilarinho e São Paio de Arouce — esta do rei. Já localizadas ao longo do sistema subsidiário do Tejo (Zêzere e Nabão), mais a sul, ficavam Ansião, Aguda, Pousafoles — hoje Pousaflores —, Pedrógão, Alvaiázere (régia) e Pelmá, alcançando a extrema sueste da diocese em Águas Belas, Dornes e Ferreira do Zêzere (as duas últimas da Ordem de Cristo). Finalmente, na bacia constituída pelos rios Lis/Lena ficavam as dez paróquias dos priorados de Leiria e Colmeias cuja jurisdição eclesiástica se dividia entre o prior do Mosteiro de Santa Cruz (São Pedro, São Martinho, Santo Estêvão, São Tiago, da vila, e Paredes, do termo) e o bispo de Coimbra (Colmeias, Espite, Vermoil, Souto e São Simão)[158]. A fortíssima presença no arcediagado de Penela dos cavaleiros templários, depois de Cristo, recorda igualmente a fase da conquista posterior à instalação da milícia do Templo (1128, ainda com D. Teresa) até à conquista de Santarém e Lisboa (1147). Ficava igualmente no arcediagado de Penela a Igreja de Santo Estêvão de Pereira do padroado régio.

Ordens religiosas — Sendo Coimbra capital de Portugal durante o mais importante período de formação do reino (1128-1248), natural é que as grandes mudanças na vida eclesiástica então ocorridas — em estreita ligação com o movimento das Cruzadas, em geral, e da conquista peninsular, em especial — fossem vividas ou se repercutissem de modo muito particular nesta diocese.

A já referida fundação do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, em 1131, constitui um dos primeiros marcos. Protegido pela estirpe régia, panteão dos dois primeiros reis, o mosteiro crúzio irradiaria imediatamente a sua influência pelas dioceses do Porto, Braga e Lisboa, levando à adopção da vida canonical em mosteiros tão importantes como São Vicente de Fora, Grijó, São Simão da Junqueira e outros. Só superado em riqueza pelo Mosteiro de Alcobaça, detentor de património vastíssimo centrado na diocese de Coimbra (Leiria sobretudo) mas estendendo-se às de Évora, Lisboa e Cidade Rodrigo (transferido para o Mosteiro de Santa Cruz de Cortes, após fundação deste), o mosteiro era padroeiro de numerosas igrejas localizadas na diocese conimbricense e gozava de jurisdição eclesiástica plena em cinco das dez paróquias do priorado de Leiria.

Outro importante mosteiro canonical era São Jorge de Coimbra, influente na Covilhã, ao qual pertencia o padroado da Igreja de Santa Maria Madalena

de Portalegre, doado por D. Afonso III. Também o Mosteiro de São Pedro de Folques em Arganil, igualmente detentor do padroado de igrejas na diocese da Guarda, tinha relações estreitas com Santa Cruz. O mosteiro de Celas junto à ponte de Coimbra, futuro Mosteiro de Santa Ana, era de irmãs crúzias.

Impacte igual ou maior teve a implantação da ordem cisterciense na diocese. Principalmente devido aos mosteiros femininos de Celas de Guimarães (para onde foi transferida a comunidade de Celas de Alenquer) e de Lorvão (de onde foram expulsos os monges beneditinos aí existentes), entregues ao senhorio das infantas Teresa e Sancha, filhas de D. Sancho I, no início do século XIII. Além de Celas e Lorvão, existiam igualmente as comunidades masculinas de São Paulo de Almaziva e de Seiça.

A lista de 1320 refere ainda as monjas beneditinas de Semide, convento localizado perto de Miranda do Corvo.

O Mosteiro de Santa Clara (a cujo padroado pertencia a Igreja de São Pedro de Gouveia em 1320)[159] tinha então dimensões ainda bem modestas, fundado que fora pouco antes, em 1288. Desde a segunda década do século XIII que os Frades Menores (1221) e Pregadores (1227) haviam criado casas na cidade, estabelecendo-se os Franciscanos em Leiria em 1231. Como mostrou José Mattoso, o modelo de espiritualidade crúzia desenvolvido na urbe por Santa Cruz propiciou o êxito do movimento mendicante na cidade[160].

Defensora da fronteira a sul de Coimbra entre 1128 e 1147 e participante activa na conquista de Santarém e Lisboa, a Ordem do Templo dominava nos eclesiásticos de dois núcleos territoriais do arcediagado de Penela: na bacia dos rios Anços/Arunca, as igrejas de Ega, Soure, Redinha e Pombal e, junto ao rio Zêzere, no extremo sudeste da diocese, nas igrejas de Dornes, Ferreira do Zêzere e Poços.

Fronteira em época anterior a esta, duas outras ordens militares estavam também presentes no arcediagado de Seia, mas menos: os Hospitalários em Oliveira do Hospital e Figueiró, junto à fronteira com a Guarda, e os cavaleiros de Avis no Casal.

VISEU

Limites — A antiga diocese visigótica de Viseu foi restaurada em 1147, na mesma ocasião da sua «irmã gémea» de Lamego. Após a conquista de Lisboa, como atrás referimos para a diocese de Coimbra, o rei D. Afonso Henriques nomearia bispos para ambas, separando-as do bispado de Coimbra — a cujas autoridades eclesiásticas havia sido confiada a administração da diocese viseense desde a restauração da diocese conimbricense no último quartel do século XI.

Na lista de 1320, as cerca de 160 igrejas do espaço diocesano viseense apresentam-se agrupadas em sete regiões. De oeste para leste podemos enumerá-las: arciprestado de Lafões, arciprestado de Besteiros, igrejas de Aquém-Monte, igrejas de Aguiar, igrejas de Trancoso e termo, igrejas de Pinhel e termo e igrejas de Castelo Mendo. Surge ainda uma oitava região denominada igrejas da Mouraria, que não conseguimos localizar[161].

Em 1279-1321, o rei apresentava os párocos à confirmação do bispo em cerca de 30 freguesias em toda a diocese de Viseu. Nesse período, a influência do padroado régio encontrava-se em todo o território, com excepção de Castelo Mendo e Pinhel[162].

Freguesias medievais — Na fronteira com a diocese de Coimbra, a oeste, ficavam o arciprestado de Lafões e o arciprestado de Besteiros. No centro da diocese, envolvendo a *civitas*, encontramos as igrejas de Aquém-Monte. Ainda na zona central mas para norte, fazendo já fronteira com Lamego, ficavam as igrejas de Aguiar. Depois, a leste, vinham primeiro as igrejas de Trancoso e termo e, fazendo fronteira com os bispados de Cidade Rodrigo e da Guarda, as igrejas de Pinhel e termo e as igrejas de Castelo Mendo.

O arciprestado de Lafões, tendo por núcleo central a terra de Lafões (São Cristóvão, São Pedro do Sul, Sul, Vouzela, Santa Cruz), abrangia todo o noroeste da diocese em torno do rio Vouga, começando junto ao limite com Coimbra e fazendo toda a fronteira com Lamego até à zona um pouco a leste

do eixo Viseu-Castro Daire. Esta sub-região da diocese viseense era delimitada pelas serras da Gralheira (nordeste), Arada (norte) e Caramulo (sul), estreitando-se a partir da área de Lafões/Sul e confrontando com o rio Vouga a sul.

Entre as cerca de 45 igrejas do arciprestado, conseguimos identificar na extrema nordeste a noroeste da fronteira com Coimbra as paróquias de Junqueira, Santa Maria de Sever, Ribeiradio, Arcozelo, Reigoso, Campia, Alcafaz, Alcofra e, já no Caramulo, São João de Souto. Depois, subindo o Vouga, encontramos na zona de Lafões propriamente dita as freguesias de Vouzela, Santa Cruz, o mosteiro cisterciense de São Cristóvão de Lafões, São Paio de Oliveira (hoje de Frades), São Pedro do Sul e, mais a norte, Sul e Figueiredo de Alva, entre outras. Na extrema leste desta área diocesana ficavam as freguesias de São Pedro de Mões e Santa Maria da Várzea. São Pedro do Sul e Santa Maria de Vouzela, juntamente com as igrejas de São Martinho de Alva de Reriz, São Miguel do Mato, Santa Maria de Pidelo, Santa Maria de Pepim e São Miguel de Domamouros (mais tarde Mamouros) pertenciam ao padroado régio.

No sudoeste da diocese, a sul da serra do Caramulo, fazendo fronteira com o bispado de Coimbra, localizavam-se as cerca de 20 freguesias do arciprestado de Besteiros. Esta zona estava centrada nas freguesias de São Tiago e Santa Eulália de Besteiros, Molelos, Ardavaz, Tondela e Tonda, ficando a sul, a caminho do Mondego, as paróquias de Treixedo, Papízios, Pinheiro de Ázere e Parada, e a norte as de Fráguas e Caparrosa. O rei apresentava os párocos em quatro igrejas, a saber, São Salvador de Castelões, São Martinho de Óvoa, Santa Maria de Tondela e São Pedro de Molelos.

Em seguida, a lista de 1320 apresenta a maior área dentro da diocese de Viseu como igrejas de Aquém-Monte. A designação, característica de quem vive no planalto beirão, não pode deixar de referir-se à região a oeste onde predominava a serra do Caramulo — enquadrada pelos arciprestados de Lafões e Besteiros. As quase 50 paróquias de «Aquém-Monte» estendiam-se do rio Vouga, a norte, ao rio Mondego, a sul, até à fronteira com a zona de Trancoso e a diocese da Guarda (Celorico) a leste. Reunindo-as em dois grupos, Entre Vouga e Dão e Entre Dão e Mondego, encontramos, entre outras, no primeiro as freguesias de Silgueiros, São Martinho e Santa Eulália do Couto (da cidade de Viseu?)[163], Lordosa, Cepões, Cavernães, São Miguel de Budiosa, Santa Maria de Sátão, São Martinho de Pindo e São Miguel de Rio de Moinhos (as quatro últimas do padroado régio), e, no segundo, Oliveira do Conde, Cabanas, Canas de Senhorim, Senhorim, Alcafache, os mosteiros de Maceira-Dão e de Santa Eufémia de Ferreira de Aves, São Miguel de Fornos de Azurara (Mangualde), Matança, São Julião de Azurara, São Pedro de Santar, São Pedro de Penalva do Castelo, Santa Maria do Castelo de Tavares, São Miguel de Fornos de Algodres e São Pedro de Pena Verde. Os párocos das seis últimas paróquias eram apresentados pelo rei, bem como os de duas outras igrejas de Aquém-Monte: São Miguel de Ribafeita e Santa Maria de Gulfar.

A norte de «Aquém-Monte», lindando com a diocese de Lamego, ficava o território denominado igrejas de Aguiar, incluindo apenas três freguesias: na vila as de São Pedro e Santo Eusébio[164]; a sudeste de Aguiar, ficava Santa Maria de Carapitos. A pequena dimensão desta área administrativa, a sua localização junto à diocese de Lamego e o facto de as duas da vila (Santo Eusébio e São Pedro) terem como patrono o rei, faz-nos pensar se Aguiar da Beira não teria uma importância estratégica para o eclesiástico régio na diocese de Viseu.

Na região oriental encontramos primeiro as 16 freguesias denominadas igrejas de Trancoso[165]. Na vila e imediações identificamos nada menos que nove paróquias: Santa Maria, Santa Maria do Sepulcro, Santa Luzia, São Tomé, São Miguel, São Bartolomeu, São Tiago, São Pedro e São João de Vila Nova de Trancoso, sendo as três últimas do padroado régio. No termo, localizado a leste de Trancoso, figuram, entre outras, as igrejas de Freches, Maçal, Vila Franca (então do Conde), Moreira de Rei e São João da Póvoa de Rei (no século XIII ainda São João de Póvoa de Ervas Tenras, ou de Póvoa Nova del-Rei). Nestas duas, como a designação bem explica, era o rei quem apresentava o pároco.

A leste de Trancoso, no limite oriental do espaço diocesano viseense,

junto às dioceses de Lamego, Cidade Rodrigo e Guarda, ficavam as cerca de 20 paróquias designadas como igrejas de Pinhel. Na vila encontramos as oito freguesias de Santo André, São Pedro, Santa Maria Madalena, São Martinho, Santa Maria do Castelo, São Tiago, São Salvador e São João (esta da Ordem do Hospital), localizando-se junto dela a Igreja de São João do Seixo. A oeste da vila, entre esta e o termo de Trancoso, com a fronteira lamecense a norte, identificamos as paróquias de Santa Eufémia e Valbom. Seguindo para sul, junto ao termo de Trancoso, ficava primeiro a paróquia de Ervas Tenras e depois, já perto da diocese da Guarda, as de Freixedas e Lamegal. Junto à fronteira cudana com Cidade Rodrigo, face a Almeida e Castelo Bom, situavam-se as freguesias de Valverde e Atalaia — nome bem sugestivo da respectiva posição estratégica.

Formando uma «bolsa» a sul do termo de Pinhel, entre os territórios diocesanos da Guarda e Cidade Rodrigo, estavam localizadas as 10 igrejas da terra de Castelo Mendo, as freguesias mais distantes da *civitas* viseense. Do lado oriental, as paróquias da vila (São Vicente, Santa Maria e São Pedro, esta do padroado régio), juntamente com Santa Maria de Leomil e Porto de Ovelha confrontavam com Ribacoa. Do lado ocidental, Cerzeira (do Mosteiro de Santa Maria de Aguiar), Cabreiros e Moreira voltavam-se para a Guarda. Não encontrámos apresentações régias a quaisquer igrejas de Pinhel.

Ordens religiosas — Na lista de 1320, além do antigo mosteiro beneditino de Santa Eufémia de Ferreira de Aves e dos cistercienses de São Cristóvão de Lafões e Maceira-Dão, a única instituição referida é a Ordem do Santo Sepulcro, à qual estava anexo o mosteiro de Vila Nova, incluído entre as «igrejas de Aquém--Monte» e, por dedução a partir do nome (não encontrado em outra igreja do território português), a Igreja de Santa Maria do Sepulcro em Trancoso.

Integradas no padroado da Ordem de São João do Hospital estavam as igrejas de São João em Pinhel e a de Ansemil (no arciprestado de Lafões). Na região do arciprestado de Besteiros figura a única freguesia da Ordem de Cristo: Pinheiro de Ázere.

LAMEGO

Limites — A diocese de Lamego foi restaurada em 1147, juntamente com Viseu, sendo ambas desmembradas da diocese de Coimbra.

Manuel Gonçalves da Costa não faz referência específica às fronteiras da diocese de Lamego entre os séculos XII e XV, mencionando quase exclusivamente os limites diocesanos na época suevo-visigótica[166]. Supomos que tal silêncio significa que a linha divisória seria pacífica relativamente às dioceses de Coimbra e Viseu, com as quais confrontava a oeste e sul. Até 1147, recorde--se, as três haviam coexistido dentro do espaço conimbricense.

Quanto aos limites com o Porto, com a qual confrontava a ocidente e norte (com o Douro de permeio neste quadrante), estes teriam ficado definidos ainda antes da restauração da diocese quando, entre 1132 e 1137, a jurisdição dos bispos do Porto sobre a terra de Santa Maria se firmou (ver limites da diocese do Porto, *supra*).

A leste, a região entre Côa e Águeda seria integrada em Lamego em 1403, depois de pertencer à diocese de Cidade Rodrigo.

Lamego lindava com as dioceses de Braga, Porto, Coimbra, Viseu e Cidade Rodrigo. Apenas a partir de 1403, ao integrar as terras de Ribacoa, passaria a ter confrontações com a diocese da Guarda.

Freguesias medievais — Manuel Gonçalves da Costa agrupa as freguesias medievais da diocese de Lamego em 15 núcleos: Lamego (*civitas* e termo), Tarouca, Caria e Moimenta, Armamar, Tabuaço, São João da Pesqueira, Numão, Meda, Penedono, Sernancelhe, Alto Paiva, Castro Daire, Resende, Cinfães e, por último, Paiva e Arouca[167]. As paróquias de Ribacoa, integradas na diocese de Lamego em 1403, são referidas na secção dedicada à diocese de Cidade Rodrigo — à qual pertenciam. A presença do padroado régio na diocese de Lamego, particularmente forte no aro da *civitas* e nas terras de Numão,

Igreja de São Martinho dos Mouros (séculos XII-XIII).

Foto: José Manuel Oliveira/ /Arquivo Círculo de Leitores.

Castro Daire e Meda e quase ausente nos territórios de Tarouca, Sernancelhe e Alto Paiva, parece ter enfraquecido a partir do reinado de D. Dinis.

Na cidade de Lamego, existiam duas freguesias — Sé e Almacave. No termo (denominado aro), são identificadas 23 paróquias, a saber, Avões, Bagaúste, Balsemão, Britiande, Cepões, Ferreirim, Mós, Ferreiros de Avões, Lalim, Magueija, Melcões, Parada do Bispo, Sande, Várzea de Abrunhais, Lazarim, Meijinhos, Penajóia, São Martinho de Cambres, São Miguel de Belães, São Pedro de Penude, Samodães, Valdigem e São João de Figueira (das quais as nove últimas eram do padroado régio, sendo o pároco de Figueira apresentado alternadamente pelo rei, pelos herdadores e pela linhagem de Berredo). A partir do reinado do *Lavrador*, contudo, a influência do rei no aro lamecence diminuiria: Valdigem seria doada ao bispo de Lamego (depois de 1289), Lazarim a D. Estevainha Pires de Alvarenga (1302), Samodães ao Mosteiro de São João de Tarouca (1306) e, a partir da segunda metade do século XV, as igrejas de Meijinhos e Penajóia deixariam de pertencer ao padroado régio.

No arciprestado de Tarouca, centrado na bacia hidrográfica do rio Varosa, surgem quatro paróquias (Tarouca, Dalvares, Mondim e Várzea da Serra) e seis igrejas anexas, ou seja, um total de 10 igrejas.

Em terra de Caria e Moimenta eram sete as freguesias medievais (Santa Maria e São Paio de Caria, Moimenta da Beira, Leomil, Cabaços, São Fins e Peravelha) com sete igrejas anexas — um total de 14 igrejas. Ao padroado régio pertenceu, apenas até ao século XV, a Igreja de São Paio de Caria.

Entre as zonas anteriores e o rio Douro, do Varosa ao Távora, ficava a região montanhosa do arciprestado de Armamar, com quatro paróquias (São Miguel de Armamar, Fontelo, Folgosa e São Martinho das Chãs) e 11 igrejas anexas, representando um total de 15 igrejas. O rei apresentava o pároco nas igrejas de São Miguel de Armamar, Ermida de São Domingos de Queimada e São Pedro de Queimada, anexa a Folgosa.

Nas acidentadas terras do arciprestado de Tabuaço, em torno da bacia do rio Távora, existiam quatro paróquias (Tabuaço, Sabroso, Granja do Tedo e Aldeia de Sendim) e 10 igrejas anexas, correspondendo a um total de 14 igrejas. Granja do Tedo talvez tivesse pertencido ao padroado régio, mas só até ao século XV.

Douro acima, o arciprestado de São João da Pesqueira era formado por seis freguesias (São Pedro, São Tiago e São João da Pesqueira, Soutelo, Trevões e Paredes da Beira) e uma igreja anexa, totalizando sete igrejas. O rei apresentava o pároco em São João da Pesqueira.

Alcandorada sobre o rio, na fronteira com a diocese de Cidade Rodrigo, a rochosa terra de Numão abrangia sete paróquias (São Pedro de Numão, Santa Maria de Numão, Valbom, Horta de Numão, Muxagata, Cedovim e Santa Maria da Veiga em Foz Côa) e quatro anexas, num total de 11 igrejas. A forte influência do padroado régio — igrejas de São Pedro e Santa Maria de Numão, Santa Maria de Vale de Boi, Santa Maria e São João de Cedovim e Santa Maria da Veiga em Foz Côa — diminuiu com a doação de São Pedro e São João ao bispo de Lamego (1302 e 1304). Em 1403 as duas paróquias de Cedovim seriam unidas numa só, sendo o respectivo pároco nomeado alternadamente pelo bispo e pelo rei.

Embora designada por arciprestado da Meda, a região em causa era dominada por Longroiva e Marialva, que formavam com Numão os dois centros da linha de fronteira com o reino de Leão, entre 1169 e 1297. Eram oito as freguesias medievais — a saber, Meda, Longroiva, São João, São Tiago, Santa Maria e São Pedro de Marialva, São Pedro e Santa Maria de Ranhados, além de seis anexas: ou seja, um total de 14 igrejas no território. Na região dependente de Marialva, a diocese de Lamego lindava com as dioceses de Cidade Rodrigo e Viseu. O rei apresentava párocos às igrejas de São João, São Tiago e Santa Maria de Marialva, bem como às de São Pedro e Santa Maria de Ranhados. Aveloso, igreja anexa à da Meda, também pertencera aos reis de Portugal até D. Afonso II, que a doou ao bispo de Lamego.

Na agreste região do arciprestado de Penedono havia três paróquias (São Pedro e São Salvador de Penedono e Santa Maria de Penela), com sete anexas, num total de 10 igrejas. Eram realengas as igrejas de Santa Maria de Penela e Souto de Penedono, anexa à primeira.

Na extrema meridional das terras altas da diocese de Lamego, no limite com a de Viseu, o arciprestado de Sernancelhe tinha três freguesias (Sernancelhe, Fonte Arcada e Vila da Ponte) e seis anexas, totalizando nove igrejas.

Na região do Alto Paiva foram levantadas quatro freguesias medievais (Alhais, Fráguas, Pendilhe e Vila Cova-a-Coelheira, esta do padroado da Ordem do Hospital), com duas anexas, totalizando seis igrejas.

Perto do rio Paiva, o planalto granítico do arciprestado de Castro Daire dividia-se por seis paróquias (São Pedro e Santa Maria de Castro Daire, Ermida de D. Roberto, Baltar, São João de Pinheiro e Gosende), além de seis anexas, num total de 12 igrejas. Eram realengas as igrejas de São Pedro e Santa Maria de Castro Daire, Parada de Ester e São João de Pinheiro, bem como o mosteiro da Ermida de D. Roberto.

O arciprestado de Resende era constituído por cinco freguesias (Resende, Anreade, Aregos, São João de Miomães e São Martinho de Mouros), com três anexas, totalizando oito igrejas. O rei era padroeiro das igrejas de São Martinho de Mouros e da de São João de Miomães.

Partilhando a mesma paisagem com Resende ficava o arciprestado de Cinfães, prolongando-se desde o Douro à serra de Montemuro. Os visitadores percorriam oito freguesias (São João de Cinfães, São Cristóvão de Nogueira, Santiago de Piães, Ferreiros de Tendais, Santa Cristina de Tendais, Alvarenga,

Nespereira e Moimenta do Douro), que tinham anexos oito templos, num total de 16 igrejas. Pertenciam ao padroado régio as paróquias de São João de Cinfães, São Pedro de Ferreiros de Tendais e Santa Cristina de Tendais.

Na extrema ocidental da diocese, fronteira com as dioceses do Porto e de Coimbra, estavam as terras de Paiva e Arouca, com seis freguesias (Sobrado, Castelo de Paiva, Santa Marinha de Real, Pedorido, Arouca e Moldes) e 11 anexas, totalizando 17 igrejas. O rei apresentou o pároco de Santa Maria de Sobrado até ao século XV.

Mesmo se acrescentarmos as freguesias da região de Ribacoa unidas à diocese em 1403, ao total apurado de 187 paróquias da diocese de Lamego (incluindo as anexas), verificamos que, mais uma vez, existe discrepância com o valor de 182 indicado na bibliografia[168]. Esta discrepância entre contagens, possivelmente devida a critérios diferentes de contabilização, sublinha de novo a necessidade de uniformização daqueles, de modo a permitir um levantamento rigoroso das paróquias medievais.

Ordens religiosas — A influência cisterciense era predominante na diocese de Lamego, aí existindo quatro conventos da ordem: Arouca, de monjas (em 1320 o segundo mosteiro cisterciense mais rico de Portugal, a seguir a Alcobaça), São João de Tarouca, Salzedas e São Pedro das Águias. São João de Tarouca foi o primeiro convento da ordem fundado em Portugal, ainda quando o território lamecense se encontrava sujeito ao bispo de Coimbra[169].

Em Lamego estavam localizados igualmente os mosteiros beneditinos femininos de Tarouquela e Recião, este menos importante. Tarouquela — inicialmente masculino, primeiro beneditino, depois canonical — passaria às monjas bentas no final do século XII, não sem resistência da comunidade de cónegos regrantes aí residente. Quanto a Recião, em plena decadência no segundo quartel do século XV, foi palco de agitadíssima disputa pela sua tutela entre duas facções de monjas de vida bastante secular e os frades Lóios, enviados para reformar o convento[170].

Refiram-se igualmente o mosteiro canonical de Cárquere, ligado aos senhores de Resende, e o antigo eremitério da Ermida de D. Roberto (ou Santa Maria de Paiva), depois mosteiro premonstratense, vinculado ao padroado régio[171].

A influência da Ordem do Templo/Cristo era significativa na região oriental da diocese — entre 1169 e 1297 fronteira com o reino de Leão. Em 1320, pertenciam aos cavaleiros de Cristo as igrejas de Muxagata (terra de Numão), Meda, Longroiva e Fonte Longa. Também São Pedro de Marialva e a anexa de São Pedro de Vale de Ladrões são referidas por Manuel Gonçalves da Costa como pertencentes aos Templários.

CIDADE RODRIGO (PARTE PORTUGUESA)

Limites — As paróquias situadas entre os rios Côa e Águeda, chamadas terra de Ribacoa, pertenceram à diocese de Cidade Rodrigo até 1403, ano em que foram transferidas para a diocese de Lamego. Manuel Gonçalves da Costa inventaria cerca de 50 freguesias neste território, entre igrejas paroquiais e anexas[172], número coincidente com as 54 indicadas como transferidas em 4 de Julho de 1403[173].

Em 12 de Setembro de 1297, por acordo celebrado em Alcanices, o rei de Castela e Leão Fernando IV desistia de Ribacoa, que passava a integrar o território senhoreado por seu futuro sogro, o rei de Portugal D. Dinis. No eclesiástico, porém, a tutela do território continuou a pertencer ao bispo de Cidade Rodrigo.

A sucessiva nomeação de dois leoneses para a sé lamecense entre 1302 e 1312, pelos papas Bonifácio VIII e Clemente V, poderá ter-se destinado a contrabalançar a perda de influência da monarquia castelhano-leonesa na região. Segundo M. Gonçalves da Costa, em 1302 o papa teria seguido o inusitado procedimento de nomear o bispo D. Afonso das Astúrias, anteriormente cónego de Palência, sem intervenção do cabido e sem aguardar o beneplácito prévio do rei[174].

Freguesias medievais — A lista de 1320 indica os principais centros da região: Castelo Rodrigo, Almeida, Castelo Bom, Vilar Maior, Sabugal e, finalmente Alfaiates, cada qual com os seus termos.

Começando de norte para sul, na área denominada igrejas de Castelo Rodrigo localizava-se o maior número de freguesias — cerca de 20. Entre elas, na zona ocidental, de fronteira primeiro com a diocese de Lamego e depois com a de Viseu, ficavam São Salvador de Castelo Melhor, Santa Maria, São Salvador e São Tiago de Almendra e Santa Maria de Penha de Aguiar[175] (Lamego) e Vilar Torpim (Viseu). Mais para o interior, Santa Maria e São João de Castelo Rodrigo, São Vicente de Figueira de Castelo Rodrigo, São Pedro de Almofala, Vilar Torpim, Escalhão, Algodres, Vilar Amargo, São Miguel de Escarigo e Santa Maria de Vermiosa e, limite sul, Malpartida.

A fronteira com a diocese de Viseu continuava nas freguesias de Almeida, Castelo Bom e Vilar Maior.

No grupo das igrejas de Almeida figuram apenas, na lista de 1320, as três freguesias de Santa Maria de Almeida, Santa Maria Madalena de Vale da Junça e Santa Maria de Vale da Mula.

Das igrejas de Castelo Bom faziam parte as paróquias de Santa Maria e São Martinho de Castelo Bom, São João de Vilar Formoso, São Tiago de Nabais, Santa Maria de Freineda e São Pedro de Rio Seco.

As seis freguesias de Vilar Maior eram São Pedro e Santa Maria de Vilar Maior, São João de Malhada Sorda, Santa Maria de Besmula, São Bartolomeu de Nave de Haver e São João de Fermelo.

Dos últimos dois grupos de freguesias, Sabugal e Alfaiates, só o primeiro lindava com uma diocese portuguesa — a da Guarda.

As 14 paróquias do Sabugal incluíam, além de São João, Santa Maria do Castelo, São Tiago, São Lourenço, Santa Maria Madalena, São Miguel e São Pedro, as sete da vila, as freguesias de São Miguel de Aldeia do Bispo, Quadrazais e Santa Maria do Souto.

Entre as sete igrejas de Alfaiates contavam-se São Tiago e São João da vila e, ainda, a de Santa Maria de Aldeia da Ponte, Peça e Santa Maria de Vila Flor.

Não surgem quaisquer apresentações às igrejas da diocese de Cidade Rodrigo nas listas do padroado régio de D. Afonso III e D. Dinis. Atendendo à sua incorporação no território português depois de 1297, com o Tratado de Alcanices, após longa integração no reino de Leão desde 1169, esse facto não causa admiração.

Ordens religiosas — Muito perto de Figueira de Castelo Rodrigo ficava o Mosteiro de Santa Maria de Aguiar, originalmente de fundação beneditina mas integrado na ordem cisterciense no último quartel do século XII.

Na freguesia de Pereiro, das igrejas de Castelo Rodrigo, teve provavelmente a sua primeira sede a Ordem Militar de São Julião do Pereiro, mais tarde de Alcântara após a sua transferência para a cidade leonesa do mesmo nome, situada junto à margem esquerda do rio Tejo — muito perto da fronteira com a diocese da Guarda. Em 1320, o padroado da igreja ainda pertencia aos cavaleiros de Alcântara.

GUARDA

Limites — Erigida entre 1199 e 1203 no lugar da antiga diocese visigótica da Egitânia (Idanha-a-Velha), a diocese da Guarda ocupou uma posição central no território português, confrontando a oeste e noroeste com Coimbra, a norte e nordeste com Viseu, a leste com as dioceses de Cidade Rodrigo (Lamego, a partir de 1403, depois da integração de Ribacoa neste território diocesano) e Coria, a sudeste com Badajoz, a sul com Évora e a sudoeste com Lisboa[176].

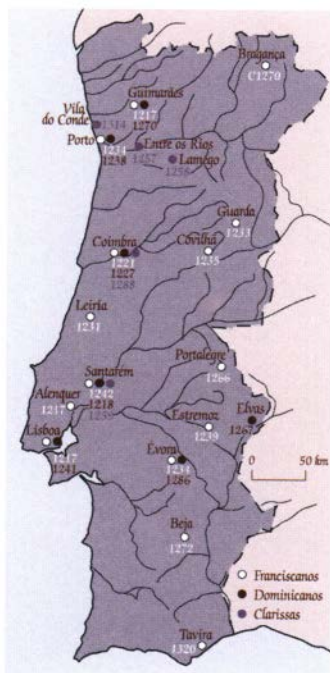
A fundação da diocese da Guarda veio abrir conflitos com os bispados vizinhos sobre territórios fronteiriços. O litígio de maiores proporções, com Coimbra, arrastou-se entre 1204 e 1256, com sucessivas mediações de juízes apostólicos delegados. Em 27 de Abril de 1256, sentença definitiva proferida pelo papa Alexandre IV atribuía ao bispo da Guarda as igrejas de Belmonte,

Inguias, Olas (mantendo o bispo de Coimbra o senhorio secular das mesmas), Celorico, Misarela, Prados e Videmonte e ao bispo de Coimbra Linhares e seu termo e a parte do termo de Seia em litígio[177]. Antes de resolvido o conflito com Coimbra, breve do papa Inocêncio IV dava solução, em 1249, ao litígio que opunha os bispos de Guarda e Viseu, atribuindo as igrejas do aro e de Jermelo e as de Castelo Mendo ao segundo[178]. Segundo Pinharanda Gomes, o litígio com Évora ficou resolvido quando, em 1241, o bispo D. Vicente se comprometeu a aceitar a resolução dada pelo chantre de Lisboa e pelo arcediago da Covilhã sobre as terras egitanienses de além-Tejo, que não iam além do termo de Portalegre[179].

Freguesias medievais — A lista de 1320 divide as quase 220 paróquias do território diocesano da Guarda por 10 zonas: Guarda (cidade e termo), Celorico (vila e termo), Belmonte, Sortelha, Penamacor, Monsanto, Portalegre, Marvão e Castelo de Vide, Abrantes e Covilhã. O eclesiástico da diocese da Guarda era influenciado pelo padroado das ordens militares, sobretudo do Templo/Cristo, mas também do Hospital e de Avis e Alcântara, estas duas em muito menor grau. O padroado régio não era significativo.

A sul a diocese da Guarda prolongava-se além do Tejo, em dois corredores. O primeiro, estendendo-se da margem direita à margem esquerda do Tejo e fazendo fronteira nas duas margens com a diocese de Lisboa, reunia as 15 freguesias denominadas igrejas de Abrantes. Na margem direita do Tejo, este grupo incluía, entre outras, as de Vila de Rei, Martinchel, Amêndoa, Mação, Alcaravela, as cinco de Abrantes (Santa Maria do Castelo, São Vicente, São João, São Tiago e São Pedro) e a de São Julião de Punhete (Constância); na margem esquerda, surgem-nos a de Longomel e a de São Francisco de Ponte de Sor — esta na extrema sul dos limites com Évora[180]. Nos reinados de D. Afonso III e D. Dinis, pertenciam ao padroado régio nesta zona as igrejas de Santa Maria, São João e São Pedro de Abrantes, Vila de Rei e São Julião de Punhete, esta cedida ao bispo da Guarda em 1292.

Ainda a sul do Tejo, mais a leste, separado da zona de influência de Abrantes por um prolongamento da diocese de Évora até ao Tejo pelo Crato e Amieira (onde predominava a Ordem de São João do Hospital), ficava o segundo corredor. Neste estavam situadas 18 freguesias: as sete agrupadas nas igrejas de Marvão e Castelo de Vide (incluindo Alegrete) e as oito correspondentes às igrejas de Portalegre, além das três freguesias transtaganas das igrejas da Covilhã (Montalvão, Alpalhão e Santa Maria de Nisa)[181]. No primeiro grupo, eram do rei Santa Maria e São Tiago de Marvão, Santa Maria, São Pedro e São Salvador de Castelo de Vide e São João de Alegrete. Nas listas do padroado do reinado de D. Dinis não figura qualquer apresentação relativa a Portalegre, depois de D. Afonso III ter nomeado párocos para as igrejas de São Vicente, São Tiago e São Martinho entre 1260 e 1266[182]. Teria o padroado das igrejas de Portalegre feito parte do senhorio doado pelo *Bolonhês* ao seu filho segundo D. Afonso em 1271, ao contrário do das de Castelo de Vide e Marvão (cujas apresentações permanecem ao longo do período dionisino)[183]?

A maior subdivisão do espaço diocesano egitaniense apresentada na lista de 1320 abrangia as 74 igrejas da Covilhã, abarcando toda a zona central e ocidental da diocese, a norte e leste das igrejas de Abrantes[184]. Menos apertada na área meridional, a malha paroquial incluía, entre outras, as freguesias de Ródão, Castelo Branco, Quebrada, Sarzedas e São Tiago de Sovereira Formosa (esta do padroado régio) e, mais a oeste, em zona de influência dos Hospitalários, Sertã, Maceira, Oleiros e Álvaro. Mais para norte o número de paróquias parece aumentar, primeiro ao longo da fronteira serrana ocidental com Coimbra (Pampilhosa, Cambas, Janeiro, Dornelas, Ourondo, Silvares) e, depois, em torno da Covilhã e do Fundão. Na Covilhã existiam 13 igrejas: São Salvador, São Pedro, São Bartolomeu, Santa Maria Madalena, São Domingos, Santo Estêvão, São Martinho, São Miguel, São Silvestre, São Tiago, São Lourenço, São Vicente e Santa Maria do Castelo, sendo o pároco desta apresentado pelo rei. Na região em torno do Fundão existiam, entre outras,

Mapa dos conventos franciscanos, dominicanos e de clarissas (reproduzido *in* José Mattoso, *História de Portugal*, II, p. 234).

as freguesias de Castelejo, Fundão, Alcongosta, Souto da Casa, Alpedrinha, Alcaide, Valverde, Fatela, São Vicente da Beira, Lardosa, Bemposta, Pêro Viseu, Capinha, Paul, Tortosendo, Peraboa, Caria, Orjais, Teixoso, Verdelhos e Santa Maria da Mata, esta do padroado régio. No extremo norte, ficavam a freguesia do Colmeal e, encravadas na serra da Estrela, as igrejas de Manteigas (São Pedro era do rei) e a de Valhelhas.

A leste do distrito eclesiástico covilhanense, junto à fronteira, localizava-se uma região de forte influência da Ordem do Templo/Cristo. Aí se situavam as freguesias correspondentes às igrejas de Monsanto (13, incluindo, além das duas igrejas de Monsanto, Rosmaninhal, Segura, Salvaterra, Idanha-a-Nova, Oledo, Acha, Proença-a-Velha, Penha Garcia, Medelim, Aldeia de João Pires e Aldeia de D. Salvador). Entre 1310 e 1318 surgem diversas apresentações do rei às igrejas de Rosmaninhal, Salvaterra, Idanha-a-Velha, Segura, Proença-a-Velha, Acha e Oledo. Tal como em Nisa, tratou-se somente de uma interferência temporária do padroado régio, devido à extinção da Ordem do Templo. Com a criação da Ordem de Cristo, em 1319, estas igrejas foram integradas no padroado da nova milícia, sendo referidas pela avaliação de 1320 como pertencentes à ordem (excepto a de Oledo). Das igrejas de Monsanto, era ainda do padroado régio a de Aldeia (que foi) de D. Salvador.

Ainda a leste da região tutelada pela Covilhã, a norte de Monsanto, as freguesias surgem agrupadas em duas pequenas áreas que confinavam com as terras portuguesas da diocese de Cidade Rodrigo: as igrejas de Penamacor (oito igrejas, incluindo, além das cinco de Penamacor, Meimão, Meimoa e Santa Maria de Aranhas, pertencendo esta e São Pedro de Penamacor ao padroado régio) e as igrejas da Sortelha (oito igrejas, as três da vila e Moita, Bendada, Águas Belas, Penalobo e Valverde, sendo do rei Santa Maria de Sortelha).

Vem de seguida o pequeno território das igrejas de Belmonte, onde, além dos templos da vila, ficavam Olas e Maçainhas. É possível que, além de exígua, esta área fosse descontínua[185].

As igrejas da Guarda e seu termo abrangiam, além das oito freguesias da *civitas* (Santa Maria do Mercado, Santa Maria do Templo, São Tiago, São Julião, São Vicente, São Nicolau, São Pedro e Santa Maria Madalena), outras 41. Algumas, poucas, a oeste (Faia e Videmonte) e sul (Vela e Aldeia do Bispo) da cidade. A maioria das paróquias do termo, porém, encontrava-se situada a nordeste, leste e sudeste da Guarda: ora perto da fronteira com a diocese de Viseu (entre outras, Avelãs, Pêra do Moço, Argomil, Jermelo, Pousade e Rochoso), ora com a de Cidade Rodrigo (Marmeleiro, Pega, Touro), ora mais para o interior (Vila Fernando, Pousafoles e Aldeia de Santa Maria Madalena). Além das igrejas de Jermelo, na região da Guarda restava ao rei em 1313 a igreja de Marmeleiro, depois de, em 1292, D. Dinis ter cedido ao bispo D. João Martins o padroado das igrejas de Santa Maria do Mercado e capela de Mileu[186].

Na extrema setentrional da diocese da Guarda estavam localizadas as cerca de 20 freguesias correspondentes às igrejas de Celorico e seu termo. Entre outras, conseguimos identificar as de Forno Telheiro, Cortiçô, Prados, Rapa, Porto da Carne, Sobral, Açores, Aveloso, Baraçal e Minhocal, além das quatro da vila (Santa Maria, Santo André, São João e São Martinho).

Em 1285 e 1309, talvez vestígio residual da situação pouco clara causada pelos conflitos fronteiriços com as dioceses de Coimbra e de Viseu, em tempos idos mas não muito distantes, encontramos por engano registadas nas listas do padroado régio como pertencentes à Guarda as igrejas de São Pedro de Castelo Mendo (Viseu) e Santo Isidro de Linhares (Coimbra)[187].

Ordens religiosas — As ordens militares, sobretudo a Ordem do Templo/Cristo, tinham um grande peso na diocese egitaniense. Além da preponderância na zona das igrejas de Monsanto — seis das quais (pelo menos) lhe pertenciam —, segundo a lista de 1320 eram três freguesias tuteladas pelos Templários na área de influência da cidade da Guarda: Santa Maria do Templo, na cidade, Marmeleiro, *Jaiva* e Touro[188]. À ordem pertencia ainda o pa-

droado de 14 das igrejas da Covilhã, desde Aldeia de Martim Anes a Bemposta, Castelo Novo, Lordosa, Torre do Alcizado, Fatela, Castelejo, Silvares, Alpedrinha, Castelo Branco, Ródão e Vidigueira e, na margem esquerda do Tejo, Nisa e Alpalhão. Em Portalegre era sua a Igreja de Santa Maria Maior. Ou seja, pelo menos 24 paróquias.

Menos influente no eclesiástico, mas com vastos domínios temporais na diocese, a Ordem de São João do Hospital tinha o padroado de nove igrejas: Santa Maria do Mercado, na cidade da Guarda, Cortiçó, no termo de Celorico, Sertã, Álvaro, Oleiros e Cortiçada, na região oeste da diocese (margem esquerda do rio Zêzere) e, finalmente, na vila de Portalegre, onde nada menos de três paróquias (São Tiago, São Martinho e São João) lhe pertenciam em 1320. A Ordem de Avis tutelava três freguesias: Valhelhas (na serra da Estrela), São Vicente da Beira e Santa Maria do Castelo de Portalegre. Por fim, a lista de 1320 declara pertencerem à Ordem de Santiago as igrejas de Santa Maria de Mação e Amêndoa, na área de influência de Abrantes.

Aquando dessa avaliação, eram do mosteiro canonical de São Pedro de Folques de Arganil (diocese de Coimbra) as igrejas de Santa Maria da Pampilhosa (da Serra) e de São João de Manta em Colo (termo da Covilhã), bem próximas do limite entre as duas dioceses.

Das ordens mendicantes, até ao final do reinado de D. Dinis apenas os Franciscanos se haviam implantado na diocese: Guarda (1233), Covilhã (1235) e, depois, Portalegre (1266).

A lista de 1320 refere ainda o mosteiro de Maceira, tributado num montante semelhante ao dos mais débeis mosteiros das dioceses de Braga e Porto. Era certamente o mosteiro de Maceira da Covilhã (ou Santa Maria da Estrela), referido por Dom Maur Cocheril como um dos mais pobres da ordem em Portugal. Não encontrámos sobre ele mais informações[189].

Do mosteiro egitaniense de Santo Antão de Bem Espera, irradiaria no século XV para Lisboa, Santarém, Pinhel e Besteiros a obra hospitaleira dos Cónegos Regrantes de Santo Antão, oriundos de França e instituídos em ordem pelo papa no final do século XIII[190].

BADAJOZ (parte portuguesa)

Dois territórios portugueses situados nas margens direita e esquerda do rio Guadiana, junto à fronteira com Castela, pertenciam à diocese de Badajoz. Na margem direita Campo Maior, com as igrejas de Santa Clara de Campo Maior e Santa Maria de Ouguela. Na margem esquerda, Olivença, com as igrejas de Taliga e de Olivença.

Em 1444, já fora do âmbito desta exposição, o território seria anexado à diocese de Ceuta. Em 1472, embora continuando a pertencer à diocese de Ceuta, a administração do arcediagado de Olivença era atribuída à arquidiocese de Braga, a título de indemnização por trocas com o bispo de Ceuta relativas também à comarca eclesiástica de Valença. Em 1570 seria finalmente incorporado na nova diocese de Elvas[191].

LISBOA

Limites — A diocese de Lisboa lindava com os territórios diocesanos de Coimbra, a norte, Guarda, a leste (em ambas as margens do rio Tejo) e Évora, a sul. Restaurada em 1147, no seguimento da conquista de Santarém e Lisboa, a nova diocese teve como primeiro bispo o inglês Gilbert of Hastings, nomeado pelo rei D. Afonso Henriques e sagrado pelo arcebispo de Braga, D. João Peculiar — juntamente com os bispos de Viseu e de Lamego[192]. A diocese olisiponense estaria na linha de fronteira com o Islão (juntamente com a diocese de Évora a partir da conquista desta cidade, em 1166) até 1217, data da conquista de Alcácer do Sal.

Aparentemente, o primeiro bispo a dar ordenamento às freguesias foi D. Aires Vasques, a instância do papa Alexandre IV, em breve datado de 27 de Setembro de 1257. Em 1382, o bispo D. Martinho teria procedido a nova divisão.

Em 1393, a diocese era instituída em arquidiocese. A nova metrópole pas-

sava a ter como sufragâneas Lamego, Guarda, Évora e Algarve (Silves). As três primeiras, tal como Lisboa, dependiam anteriormente da metrópole compostelana e Silves da sevilhana.

O padroado régio foi importante na diocese de Lisboa, pelo menos até ao reinado de D. Dinis. Nos períodos de 1259-1266 e 1279-1321, os párocos da grande maioria das freguesias dos principais centros urbanos — a saber, Lisboa, Santarém, Sintra, Torres Vedras, Alenquer, Torres Novas, Óbidos, Ourém e Porto de Mós — surgem nomeados pelo rei. Uma vez que a corte itinerava durante boa parte do ano entre Lisboa e Santarém, os reis precisavam de ter na diocese de Lisboa os benefícios eclesiásticos necessários ao sustento dos clérigos que, na corte, constituíam um importante pilar da sua administração[193].

Freguesias medievais — Na Idade Média, o bispado de Lisboa era claramente dominado por dois centros urbanos grandes e complementares: Lisboa e Santarém, únicos arcediagados da diocese.

Cabeceira da Igreja Matriz de Atouguia da Baleia.

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

A lista de 1320, depois de designar estas duas áreas como arcediagados, passa a agrupar as freguesias pertencentes a cada uma sob os títulos «Igrejas de Santarém» e «Igrejas de Lisboa». Além destes dois grupos, a lista subdivide as freguesias do território olisiponense em mais onze: a sul do Tejo, as igrejas de Almada, de Setúbal e de Palmela; a norte do rio, as igrejas de Sintra, de Mafra, de Alenquer, de Torres Vedras, de Óbidos, de Porto de Mós, de Ourém e de Torres Novas. A distribuição geográfica das igrejas indicadas na lista evidencia algumas descontinuidades e cruzamentos entre os territórios de Santarém, Alenquer, Óbidos e Porto de Mós.

Começando pela região norte e nordeste da diocese, na fronteira com as dioceses de Coimbra e da Guarda e com o isento de Leiria (do Mosteiro de Santa Cruz) e o isento de Tomar (da Ordem de Cristo), a norte das serras dos Candeeiros e de Aire, existiam na época medieval as sete igrejas de Porto de Mós (incluindo as três da vila, Santa Maria, São Pedro e São João, as duas últimas do padroado régio, a de Santa Maria de Aljubarrota e, estranhamente agregadas a este grupo, São Bartolomeu de Ota, Santa Maria de Povos e Santa Maria da Azambuja)[194] e, logo, as cinco igrejas de Ourém, incluindo as quatro freguesias da vila (Santa Maria, São João, São Tiago e São Pedro) e a paróquia de Freixiedas. Destas cinco, só São Tiago não era do rei.

Fachada da Sé de Lisboa.

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

A sul da área de Ourém e, junto à serra de Aire e a leste desta, situava-se a região das igrejas de Torres Novas, onde a lista de 1320 contabiliza também cinco freguesias: as quatro da vila (Santa Maria, São Salvador, São Pedro e São Tiago, todas do padroado régio) e a Igreja de Santa Maria da Serra — talvez correspondente à actual Almonda.

A sul das serras dos Candeeiros e de Aire situava-se a vastíssima região designada por igrejas de Santarém, cujas mais de 40 paróquias abrangiam toda a região leste e sudeste da diocese de Lisboa (desde a fronteira com as dioceses da Guarda e de Évora, nas margens direita e esquerda do Tejo, até ao eixo Rio Maior/Aveiras, a oeste) e se estendiam ao extremo noroeste do território diocesano olisiponense (nomeadamente as freguesias de Alpedriz, do padroado régio[195], Cós e Pederneira). A sul do Tejo, é feita referência às igrejas de Ulme, Montargil, Salvaterra de Magos e Muge. A lezíria ribatejana da margem esquerda, maioritariamente integrada na diocese de Lisboa, era atravessada por um espigão da diocese de Évora constituído pelas vilas e termos de Coruche e Benavente, chegando possivelmente até ao Tejo. As freguesias transtaganas da diocese de Lisboa situadas a oeste desta «testa de ponte» eborense já não surgem incluídas nas igrejas de Santarém. Na margem direita do rio, as paróquias mais importantes que figuram na lista de 1320 são as de Aveiras, Rio Maior, Almoster, Achete, Pernes, Golegã, Santa Maria do Zêzere, Santa Maria de Tomar e três igrejas cujos párocos eram apresentados pelo rei: Abitureiras, Azinhaga (já assim denominada em 1320, mas anteriormente conhecida como Santa Maria de Almonda) e Alcanede[196]. Por fim, evidentemente, as muitas igrejas situadas na vila de Santarém e arredores — Santa Maria da Alcáçova, Santa Iria, São Mateus, São Martinho, São Lourenço, São Bartolomeu, São Salvador, Santa Cruz, São Pedro e São João de Alfange (todas do padroado régio), Marvila, São Nicolau, Santo Estêvão, São Julião e São Tiago —, os mosteiros escalabitanos (Almoster, São Domingos, Santa Clara, Trindade) e dois mosteiros de Lisboa agrupados às igrejas de Santarém: Chelas e Trindade.

Caminhando para oeste, a lista de 1320 dá-nos em seguida as igrejas de Alenquer. Das cinco freguesias da vila — Santo Estêvão, São Tiago, Santa Maria da Várzea, São Pedro e Santa Maria de Triana — eram do padroado régio as três últimas. Pertencia também ao rei, já na serra de Montejunto, a Igreja de Santa Maria de Aldeia Galega da Merceana (anteriormente Montes de Alenquer), na fronteira com Torres Vedras e Óbidos[197]. Por razões que não logramos alcançar, o Mosteiro de Alcobaça (o mais rico de Portugal) e a Igreja de São Leonardo da Atouguia (o mais rico dos benefícios do padroado régio) surgem integrados no título das igrejas de Alenquer[198].

Abrangendo a maior parte da região costeira central da diocese de Lisboa, a sul dos coutos de Alcobaça e até a sul da serra de Montejunto, ficavam as oito igrejas de Óbidos. Nelas se contavam as quatro freguesias da vila (Santa Maria, São João, São Pedro e São Tiago, sendo os párocos apresentados pelo rei nas duas últimas) e as de Santa Maria de Alvorninha, a leste, Santa Maria da Vila Verde, a sul (Montejunto), e Santa Maria da Lourinhã, a sudoeste. Santa Maria da Arruda surge igualmente incorporada em Óbidos (quando, pela lógica da continuidade, deveria estar integrada ou em Alenquer ou em Torres Vedras). Encravada no território de Óbidos, recorde-se, ficava a freguesia da Atouguia, associada a Alenquer.

Na zona costeira a sul e oeste dos territórios de Óbidos e Alenquer situavam-se as sete igrejas de Torres Vedras, incluindo as quatro freguesias da vila (Santa Maria, São Tiago, São Pedro e São Miguel, todas do padroado régio), Santa Susana de Alcabrichel e, além de Montejunto, Carvoeira e Monte Agraço.

A sul de Torres, na região costeira ocidental, até ao mar, com o termo de Lisboa a leste, surgem-nos as três igrejas de Mafra (Santo André de Mafra, São Miguel de Alcains e Santa Maria de Cheleiros) e, depois, as cinco igrejas de Sintra, grupo constituído pelas quatro freguesias da vila (São Pedro, São Martinho, Santa Maria e São Miguel, as duas últimas de apresentação régia) e pela paróquia da Enxara do Bispo.

A norte do Tejo resta referir as mais de 30 paróquias de Lisboa. Com Sintra a oeste e noroeste, Torres Vedras a norte e, assim o cremos, Santarém a

nordeste, existiam no vastíssimo termo olisiponense as freguesias de Alhandra, Tojal, Loures, Odivelas, Belas, Santa Maria de Bucelas, São Silvestre de Unhos e São Julião de Frielas. Estas três eram do padroado régio, tal como Santa Maria de Sacavém e São João do Lumiar, localizadas, à semelhança de São Lourenço de Carnide e Santa Maria dos Olivais, nos arrabaldes mais próximos da cidade. Vejamos as 23 freguesias da urbe lisboeta. Dentro da muralha antiga da cidade encontravam-se sete paróquias: além da sé, as igrejas de Santa Cruz da Alcáçova, São Martinho, São Bartolomeu, São Jorge, São Tiago e São João da Praça (as quatro últimas do padroado régio). Fora da cerca moura, mas depois rodeadas pela cerca fernandina, podemos reunir as restantes 16 freguesias em dois grupos. Primeiro, no da parte oriental, incluem-se o Mosteiro de São Vicente de Fora, São Pedro, São Miguel e Santo Estêvão de Alfama (as três apresentadas pelo rei) e — entre São Vicente, Alfama e o castelo — as paróquias de São Tomé, Santa Marinha do Outeiro, Santo André e São Salvador. Os párocos das duas últimas eram igualmente de nomeação régia, tal como os das igrejas de São Lourenço, Santa Maria de Alcamim (mais tarde São Cristóvão), São Mamede e Santa Maria Madalena, localizadas na parte ocidental da cidade velha, na encosta do castelo. A zona do antigo esteiro do Tejo, na actual Baixa, era abrangida pelas igrejas de São Nicolau, São Julião e Santa Justa[199]. A parte ocidental da cidade nova, além da Baixa e até Alcântara, estava integrada na freguesia de Santa Maria dos Mártires.

Destas 23 freguesias, eram as dos Mártires, a oeste, Santa Justa, a noroeste, e Santo Estêvão de Alfama, a norte, que lindavam com os arrabaldes. Surpreendente é a incorporação nas igrejas de Lisboa da igreja de Canha, do padroado da Ordem de Santiago. Esta, quer pela proximidade geográfica quer pela afinidade do padroado, deveria surgir associada ou às igrejas de Setúbal ou às de Palmela.

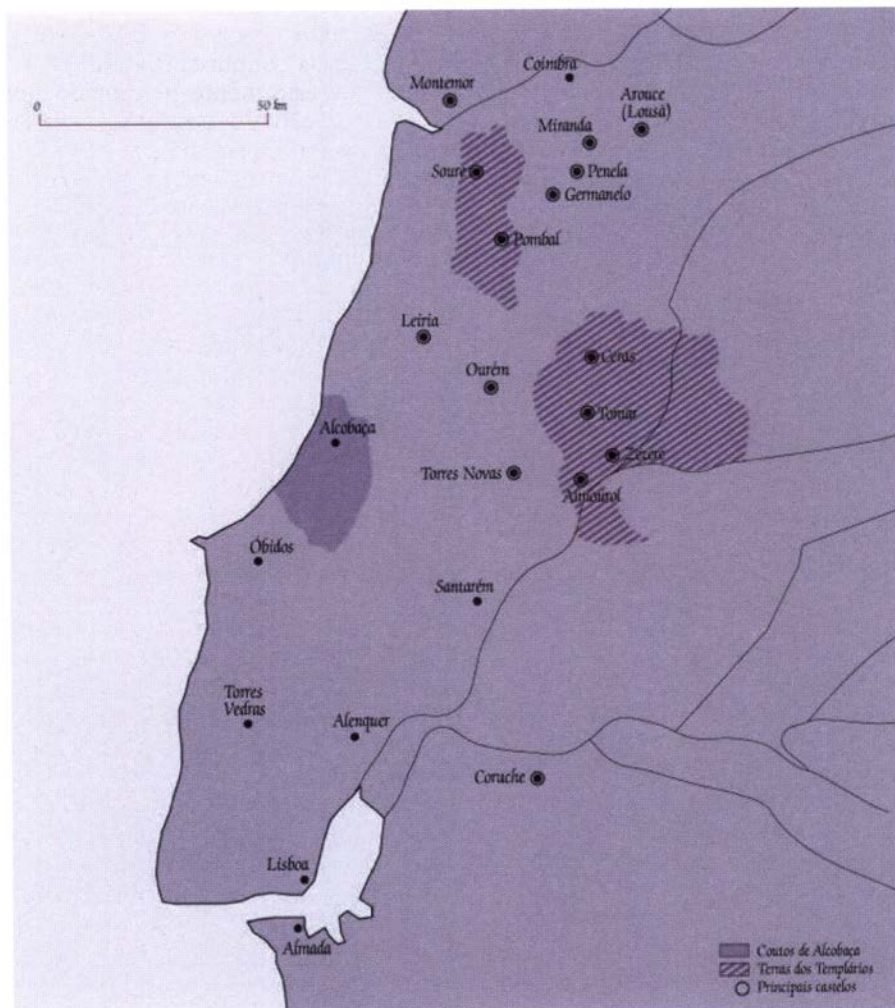
Finalmente, as paróquias da diocese de Lisboa a sul do Tejo, excepto Canha, surgem-nos integradas em três grupos. Em todos eles, o padroado da Ordem de Santiago é dominante[200].

Nas igrejas de Almada, todas da Ordem de Santiago, incluíam-se, além das duas freguesias da vila (São Tiago e Santa Maria), a paróquia de Santa Maria de Sesimbra. As duas igrejas de Palmela (São Pedro e Santa Maria) eram também santiaguistas, tal como quatro das cinco igrejas de Setúbal (Santa Maria e São Julião, São Lourenço de Alhos Vedros e Sabonha). Só a Igreja de Santa Maria de Samora Correia não é referida como pertencente aos cavaleiros espatários.

Ordens religiosas — Só com D. Afonso III o centro da governação política do reino de Portugal (e, então, do Algarve) se deslocaria para Lisboa. No entanto, a influência da cidade e da diocese haviam-se reforçado com a conquista de Alcácer do Sal, em 1217, protagonizada pelo próprio bispo. Era na diocese olisiponense que se encontrava um maior e mais diversificado número de instituições religiosas, invariavelmente sedeadas na cidade de Lisboa e na vila de Santarém.

A ordem cisterciense desempenhava na diocese um papel crucial: o Mosteiro de Alcobaça, o mais rico existente em Portugal, foi panteão dos reis de Portugal entre D. Afonso II e D. Pedro I. D. Dinis fez construir o mosteiro feminino de Santa Maria de Odivelas, para aí se fazer sepultar[201]. Além de Alcobaça e Odivelas, existiam na diocese de Lisboa os mosteiros femininos de Cós (a norte de Alcobaça) e Almoster (próximo de Santarém). Eram do Mosteiro de Alcobaça o padroado da igreja de Muge e do mosteiro de Odivelas o das igrejas de São Julião de Frielas e Santo Estêvão de Alenquer.

O Mosteiro de São Vicente de Fora, fundado após a conquista da cidade e a restauração da diocese de Lisboa, pertencia aos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho. Proprietário de vastos domínios em zonas limítrofes de Lisboa (Telheiras e Loures, entre outras), o mosteiro tinha, em 1320, um perfil tributário semelhante aos de São João de Tarouca e Salzedas (muito distante, pois, dos riquíssimos Alcobaça e Santa Cruz e dos muito ricos Arouca ou Santo Tirso).

Mapa dos domínios de Alcobaça e dos Templários (reproduzido *in* José Mattoso, *História de Portugal*, II, p. 68).

Eram numerosos os conventos femininos na diocese de Lisboa: além de Cós, Odivelas e Almoster, existiam as donas de Santos (da ordem militar de Santiago) e de Chelas, as clarissas de Santa Clara de Santarém (originalmente estabelecido em Lamego) e de Lisboa[202], e as domínicas de São Domingos de Santarém.

As ordens mendicantes cedo marcaram presença na diocese de Lisboa, aí exercendo desde logo, tal como nas restantes dioceses do Centro e Sul, significativa influência sobre os movimentos de leigos em torno de confrarias e irmandades[203]. Embora não mencionados na lista de 1320, supomos que por não possuírem bens taxáveis, deve fazer-se referência à presença dos frades menores em Lisboa. Primeiro em Lisboa e Alenquer (no segundo decénio do século XIII) e, já na década seguinte a 1240, em Santarém. Os Frades Pregadores (só mais tarde conhecidos como Dominicanos) tiveram como centro de origem em Portugal a vila de Santarém, logo em 1218. Embora Santarém fosse um dos centros urbanos mais antigos e importantes na génese da própria ordem, o convento de Lisboa cedo ganhou ascendente sobre o escalabitano após a sua fundação em 1241.

Resta referir a Ordem da Santíssima Trindade, da redenção dos cativos. Estabelecida até meados do século XIII apenas na diocese de Lisboa, com conventos em Lisboa e Santarém (este com bens importantes na diocese de Évora, em Alvito), a sua implantação geográfica demonstra bem como os assuntos relacionados com o resgate de prisioneiros diziam respeito à região meridional do território e eram tutelados de perto pela Coroa.

A presença das ordens militares no eclesiástico de Lisboa era muito forte.

Os Templários receberam em doação a totalidade do padroado das igrejas de Santarém, devido à sua muito activa participação na conquista das urbes escalabitana e olisiponense. Esse privilégio seria posteriormente permutado por importantes contrapartidas, associadas à constituição do isento de Tomar. A sua influência era particularmente significativa na região oriental da diocese, junto ao convento de Tomar e ao isento desta vila — perto da fronteira com a diocese da Guarda onde os cavaleiros dispunham de grande poder. Em 1320, eram templárias as igrejas de Casével, São Tiago de Santarém, São Lourenço de Carnide (em Lisboa) e Santa Maria de Tomar.

Determinante na conquista de Alcácer do Sal em 1217, em 1320 a Ordem de Santiago detinha o padroado da totalidade das igrejas de Almada, Palmela, Sesimbra e Setúbal, além das igrejas de Alpedriz e Belmonte. No padroado da Ordem de Avis integravam-se as igrejas de Alcanede e Montargil.

Implantados em Lisboa desde meados do século XIII estavam também os Eremitas de Santo Agostinho, mais tarde conhecidos como Frades Gracianos, depois de em 1362 terem colocado o seu convento sob a invocação de Nossa Senhora da Graça. Outras casas seriam fundadas na diocese de Lisboa ainda no século XIII, em Torres Vedras e, talvez, em Penafirme. No final do século XIV surgiria um convento em Santarém[204].

ÉVORA

Limites — Após a conquista portuguesa da cidade aos muçulmanos em 1165, Évora foi restaurada como diocese[205]. Até ao período que mediou entre a fundação da cidade da Guarda e a notícia do provimento do primeiro bispo egitaniense (1199-1203), o território diocesano eborense teve limites extensíssimos — e provavelmente mal definidos, uma vez que se encontrava localizado em terra de fronteira.

No limite norte, Évora prolongava-se por um estreito corredor até à extrema administrativa natural — a saber, o curso português do rio Tejo. Este corredor da diocese de Évora até Amieira seria ladeado pelos dois prolongamentos transtaganos da diocese da Guarda: a oeste, a extensão da administração abrantina além do Tejo, até Ponte de Sor; a leste, as áreas de influência de Nisa, Marvão, Castelo de Vide e Portalegre.

A fronteira entre Évora e Lisboa começava na zona de Montargil: ficando esta freguesia e a da Erra do lado de Lisboa, a linha divisória inflectia de novo para noroeste até ao Tejo de modo a incluir Coruche e Benavente em Évora. Situadas a leste e oeste deste «espigão» eborense cravado na lezíria ribatejana, Salvaterra de Magos e Samora Correia pertenciam à diocese de Lisboa.

Depois a linha limítrofe descia para sul, contornava as povoações de Canha e Pegões Velhos (pertencentes ao eclesiástico olisiponense) e, passando por Landeira, terminava provavelmente na zona da Marateca — uma vez que a área de influência de Alcácer do Sal já pertencia a Évora[206].

Durante a época romano-visigótica, a diocese de Beja, antigo *conventus* romano, mantivera a sua preponderância no Alentejo. No entanto, por razões relacionadas com as vicissitudes político-militares da conquista do Al-Andaluz, o território acabou por ficar sujeito à igreja de Évora durante toda a Idade Média — e muito além dela, até ao século XVIII.

Com pertinência, Júlio César Baptista conjectura que a própria conquista da cidade por Geraldo Sem-Pavor, acrescida da atribuição da conquista ao mesmo e à sua iniciativa desenquadrada (isto é, aparentemente independente de um poder soberano legítimo), se teria devido ao facto de D. Afonso Henriques não poder protagonizá-la *de iure*, pois desse modo infringiria a letra do Acordo de Pontevedra firmado em 1165 com o rei Fernando II de Leão. No entanto, criado o bispado e nomeado o primeiro prelado pelo rei português, isso significava o reconhecimento *de facto* da sua preeminência sobre a totalidade do território alentejano — conquistado e por conquistar. Se levantada, a questão da restauração da diocese de Beja teria posto em causa não só a jurisdição eclesiástica desses territórios, mas também a soberania política sobre os mesmos.

Até à conquista definitiva do Algarve, em 1249, a linha de demarcação a sul ter-se-ia mantido igualmente flexível. No entanto, não há notícia de a diocese eborense ter tido alguma vez jurisdição — nem de direito, nem de facto — sobre o Algarve. A fugaz criação da diocese de Silves, após a conquista temporária da cidade (1189-1191), teria certamente contribuído para definir bem cedo a separação entre os territórios eclesiásticos alentejano e o algarvio.

Na fronteira oriental, os limites diocesanos terão sido fluidos neste período. Não é plausível que, até meados de Duzentos, os direitos jurisdicionais de Évora tivessem colidido com os das dioceses castelhanas adjacentes — sobretudo Badajoz. Mantendo-se intermitente o domínio cristão nesta cidade até 1230, data da conquista definitiva de Elvas e Badajoz, a administração político-militar (muito menos a eclesiástica) não estaria ainda consolidada.

Após a criação da diocese da Guarda e até meados do século XIII, as dis-

Interior da Sé de Évora (finais do século XIII-inícios do século XIV).

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

putas entre os bispos da Guarda e Évora sobre a jurisdição episcopal no território do recém-definido termo de Marvão (1226) imbricam-se nas vicissitudes da conquista do Al-Andalus.

Os primeiros bispos egitanienses (entre os quais o antigo chanceler de D. Sancho II, mestre Vicente), travaram acerbos pleitos com os bispos das dioceses vizinhas a propósito da demarcação da diocese. Na fronteira sul da diocese da Guarda, além-Tejo, os bispos egitanienses reclamaram como pertencente ao seu território diocesano (fundados certamente na delimitação da antiga Sé de Idanha) aquele que, em 1226, seria demarcado como o termo de Marvão. Os bispos de Évora — senão de direito, certamente de facto — consideravam a região como integrada na Guarda. Como se viu acima, em 1241 o bispo D. Vicente comprometia-se a aceitar a decisão dos juízes apostólicos nomeados para dar solução a este conflito.

A intromissão dos diversos poderes regionais nesta questão, no quadro da conjuntura (para mais extremamente confusa) da definição das áreas de conquista dos reinos de Portugal, Leão e Castela, contribuiu provavelmente para agravar o conflito e por adiar a sua solução por algumas décadas. Um exemplo: em 1215, D. Afonso Teles, *o Velho*, senhor de Albuquerque, e a sua mulher D. Teresa Sanches, filha bastarda do rei de Portugal D. Sancho I e de D. Maria Pais Ribeira, reconheciam, através de carta dirigida ao bispo de Évora, a jurisdição deste sobre o território que senhoreavam[207].

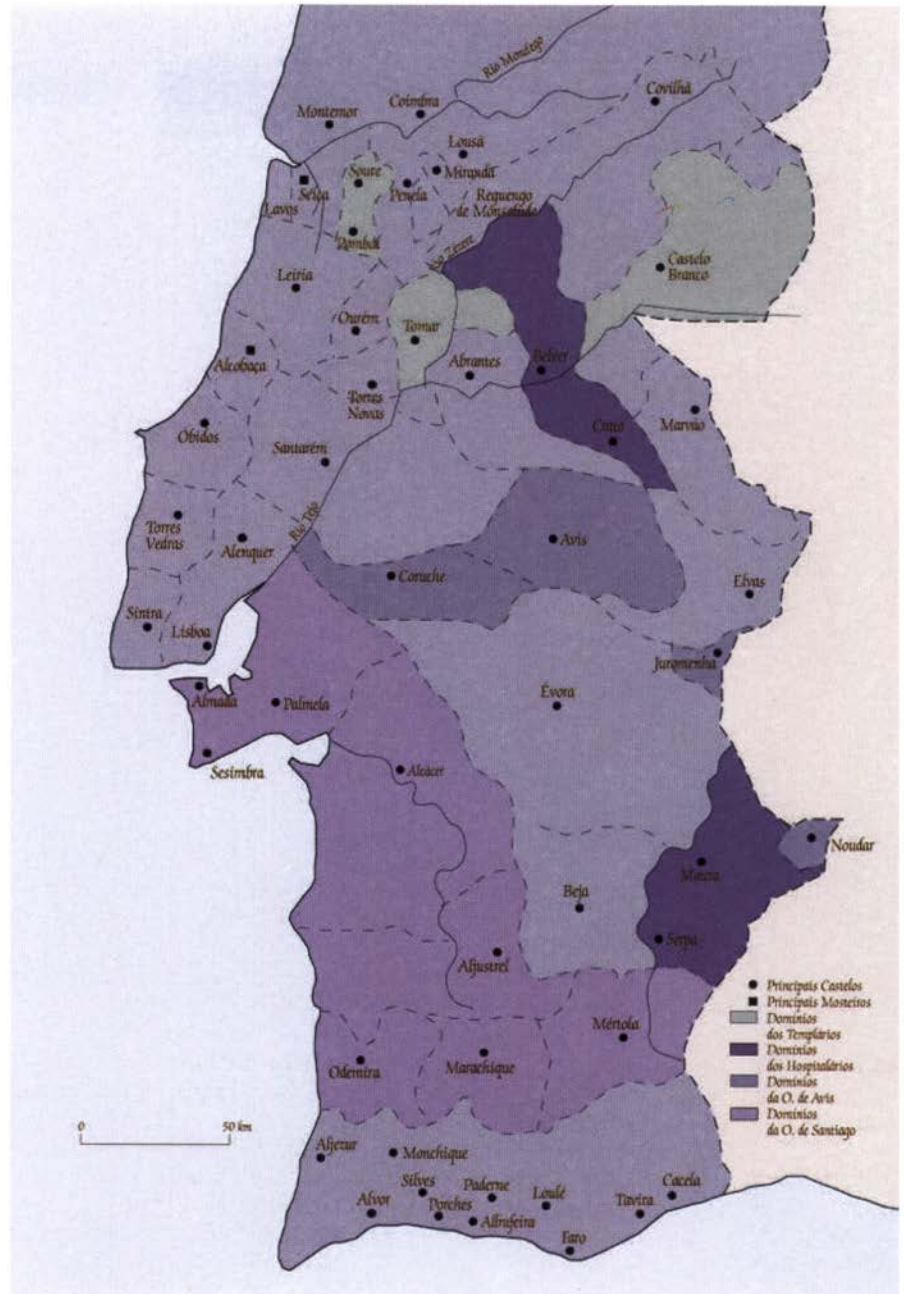
Em 1226, D. Sancho II concedia carta de foral aos cavaleiros de Marvão e, com ela, um extensíssimo termo. A doação ter-se-ia provavelmente destinado a assegurar a participação desta força militar na (malograda) tentativa de conquista de Elvas desse ano e proteger a retaguarda contra o rei de Leão. Com efeito, desde o encontro do Sabugal com o rei Fernando III de Castela e Leão, em 1224, que as relações com os Leoneses não eram as melhores. É possível que por detrás deste movimento reivindicativo (ou em articulação com ele) estivessem as ambições territoriais do rei Afonso IX de Leão e/ou de alguma ordem militar — ou várias. A partir do terceiro quartel do século XII e até meados do século XIII, a conquista dos territórios alentejano e algarvio foi essencialmente protagonizada pelas ordens militares — sobretudo Avis e Santiago.

Freguesias medievais — A lista correspondente à avaliação de 1320-1321 divide a diocese de Évora em 12 grupos de freguesias, aparentemente encabeçados pelos centros urbanos mais importantes da Coroa nessa área. O cruzamento desta informação com as listas das apresentações às igrejas do padroado régio de D. Afonso III (1259-1266) e D. Dinis (1279-1321) permite-nos analisar o eclesiástico eborense com algum pormenor.

Se dispusermos de norte para sul as unidades resultantes dessa divisão, claramente resultante de elaboração por parte de funcionários ligados à Coroa[208], podemos reconstituir um itinerário.

Incluído no final da lista e não considerado como grupo de freguesias ficava o território mais setentrional da diocese, constituído pelas igrejas do priorado do Crato (que se declara pertencerem à Ordem do Hospital, juntamente com Amieira, a norte, e Portel). Imediatamente a sul surge o grupo das igrejas de Alter do Chão. Embora incluído na diocese de Évora, o texto explicita que a Igreja de Santa Maria de Alter do Chão (afinal a única do grupo) «é do bispo e cabido da Guarda». Atendendo a esta descrição, as autoridades eclesiásticas eborenses teriam uma influência muito escassa sobre a região mais a norte da diocese.

Seguia-se depois um vasto território denominado como igrejas de Monforte, cujo denominador comum parece ser a tutela da Ordem de Avis[209]. As freguesias situam-se ao longo da bacia do Sorraia desde o Tejo (Benavente e Coruche), sendo rodeadas por um aro constituído por Galveias, Seda, Alter Pedroso, Cabeço da Vide, Monforte, Veiros e Estremoz, dentro do qual ficavam Cabeção, Pavia, Avis, Benavila, Ervedal, Fronteira, Cano e Sousel. Neste grupo são também integradas as igrejas de Borba, Vila Viçosa[210], Alandroal e Juromenha, além das distantes igrejas de Noudar e de Santa Maria de Be-

Concelhos do Centro e Sul dos domínios das ordens militares (reproduzido *in* José Mattoso, *História de Portugal*, II, p. 212).

ja — ambas da Ordem de Avis. Da presença hegemónica dos cavaleiros da antiga Milícia de Évora no eclesiástico desta zona parece destoar apenas a vila de Monforte, onde o rei era padroeiro das igrejas de Santo Estêvão, São Salvador, Santa Maria Madalena e São Pedro.

A leste do anterior território, confrontando com a diocese da Guarda a norte e a de Badajoz a leste e a sudeste, ficava o grupo das igrejas de Elvas. Nele são incluídos, além dos templos da vila — dos quais Santa Maria do Açougue (ou do Foro), São Pedro e São Salvador eram de apresentação régia, tal como a igreja de Vila Fernando —, Vila Boim, Barbacena, Assumar e Arronches.

Na zona central da diocese encontramos as igrejas da cidade de Évora, abrangendo o mosteiro das donas de Castris, da Ordem de Cister. No entorno imediato da *civitas* de Évora, a norte e leste, quatro pequenos grupos: além das igrejas de Arraiolos (Vimieiro incluído) e das igrejas de Évora Mon-

Exterior da Igreja Matriz de Viana do Alentejo.

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

te (incluindo a de Montoito), as igrejas de Terena (Santa Maria e São João) e as igrejas de Monsaraz (São João, São Bartolomeu, São Tiago, Santa Maria), todas seis do padroado régio.

Completando a zona central, e rodeando a *civitas* a oeste e sul, são enumeradas as igrejas de Montemor, agrupando Lavre, Montemor-o-Novo, Alcáçovas, Aguiar, Vila Nova do Alvito, Cuba, Santa Clara da Vidigueira, Santa Maria de Viana, Santa Maria de Ares[211], Santa Maria e São Bartolomeu de Oriola e Vila Ruiva de Malcabrão, as seis últimas de apresentação régia — o que revela uma concentração de igrejas do padroado do rei na subzona de Viana até à Vidigueira. Note-se que não existem quaisquer apresentações às igrejas de Montemor-o-Novo nas listas dionisinas, depois de, entre 1259 e 1266, figurarem nas listas do padroado afonsino os templos de São Tiago, Santa Maria (do Açougue) e São João[212].

A região sul da diocese é dividida em três áreas. No centro, as igrejas de Beja[213]. A oeste, abrangendo a bacia hidrográfica do Sado e o litoral alentejano até à zona de influência do Mira, ficavam as igrejas de Campo de Ourique, reunindo Garvão, Panóias, Ferreira, Torrão, Santiago do Cacém e Alcácer do Sal a Ourique, única circunscrição cujas freguesias eram do rei (Santa Maria de Marachique e Santa Maria de Vila Nova de Ourique)[214].

Estendendo-se desde o litoral sul do Alentejo pela fronteira com o Algarve até ao *limes* com Castela (Riba-Odiana), encontramos, por fim, as igrejas de Odemira. Foram integradas neste grupo as igrejas de Odemira (Santa Maria e São Salvador, ambas do padroado régio), Almodôvar, Castro Verde, Messejana, Aljustrel, Mértola, Serpa, Moura e Mourão.

Nenhum destes agrupamentos correspondia, ao contrário do que se verificava na maioria das dioceses do Norte e Centro, a divisões do tipo arcediagado ou arciprestado. A organização centralista da diocese de Évora está bem patente no facto de o primeiro arcediagado só ter surgido no final do século XIV[215].

Ordens religiosas — A influência de Cister na diocese de Évora fazia-se sentir de diversas maneiras. Em primeiro lugar através do convento feminino de São Bento de Castris, estabelecido nas proximidades da *civitas* junto à estrada para Arraiolos[216]. Em segundo lugar, pela presença do Mosteiro de Alcobaça — como proprietário e senhor, mas sem peso directo no eclesiástico da diocese — em Elvas, Montemor e Beja (couto de Beringel).

Mas a Ordem de Cister influía no eclesiástico da diocese de Évora devido principalmente às igrejas do padroado da Ordem de Avis[217]. Inicialmente sedeada em Évora e, depois de 1214, em Avis, a ordem possuía vastos domínios na diocese que se distribuíam desde Beja a Benavente. No entanto, o grosso do seu poder centrava-se no vale do Sorraia, estendendo-se, além de Estremoz, a Borba, Vila Viçosa, Alandroal e Juromenha. Das 32 igrejas desta área denominadas igrejas de Monforte na lista de 1320 (incluindo Santa Maria de Beja), só as da própria vila de Monforte não pertenceriam à ordem[218].

Muito poderosa na diocese de Évora era, também, a Ordem de Santiago. A área de influência dos cavaleiros espatários principiava no Guadiana, em Mértola, prolongando-se primeiro até Ourique. A sul da serra algarvia, a ordem exercia um controlo quase sem concorrência sobre o eclesiástico da diocese de Silves. Depois, entre a costa atlântica e a bacia do Sado, os Santiaguistas dominavam até Alcácer do Sal — e, já na diocese de Lisboa, Setúbal, Almada, Palmela e Sesimbra. Segundo a lista de 1320 pertenceriam ao padroado dos cavaleiros espatários na diocese eborense as igrejas de Mértola, Castro Verde, Messejana, Almodôvar, Aljustrel, Alcácer do Sal, Garvão e Ferreira do Alentejo. O escambo de 1249 entre o mestre D. Paio Peres Correia e o bispo D. Martinho referia também as de Santiago de Cacém, Torrão e Cabrela. A sede da ordem em Portugal, inicialmente localizada em Alcácer do Sal (diocese de Évora), seria mais tarde transferida para Palmela (diocese de Lisboa). Em que medida teria o «factor diocese» contribuído para esta mudança?

Após o acordo de 1260 entre os bispos de Évora e da Guarda relativo aos territórios transtaganos da diocese egitaniense, Arês era a única igreja mantida pela Ordem do Templo na diocese eborense.

Exterior da Igreja da Boa Nova (Terena, Alandroal, 2.ª metade do século XIV).

Foto: Nuno Calvet/Arquivo Círculo de Leitores.

Igreja da Flor da Rosa (Crato, 2.ª metade do século XIV).

Foto: José Manuel Oliveira/ /Arquivo Círculo de Leitores.

A Ordem do Hospital tinha algum poder no espaço eclesiástico de Évora, pertencendo-lhe as igrejas de Portel, Crato e Amieira. Os territórios destas duas últimas vilas e castelos levavam a fronteira da diocese eborense até ao Tejo. Do outro lado, em terras egitanienses, ficava Belver, igualmente hospitalária. Até 1271, foi da ordem também o senhorio das vilas de Moura, Mourão e Serpa. Em 1320, já Mourão pertencia a Avis, sendo as igrejas de Serpa e Moura do rei. No termo de Portel, doado aos cavaleiros pelo mordomo-mor do rei D. Afonso III, D. João Peres de Aboim, a ordem erigiu o Mosteiro de Vera Cruz do Marmelar[219]. O priorado, inicialmente estabelecido no século XII em Leça, em terra da Maia (diocese do Porto), seria transferido no século XIII para o Crato.

Além do Mosteiro de Alcobaça, outras corporações religiosas não sedeadas em Évora exerciam influência no eclesiástico eborense. Eram elas os mosteiros da Trindade de Santarém e de São Vicente de Fora (de Lisboa) e o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.

Santa Cruz recebeu em 1236 do rei D. Sancho II o senhorio da vila de Arronches, inicialmente integrado no termo de Marvão definido em 1226 pelo mesmo rei[220]. O mosteiro detinha inicialmente, além da igreja da vila, a de Assumar, ambas objecto de acordos com o bispo de Évora em 1248 e 1266. A lista de 1320 já só refere como pertencente aos Crúzios a freguesia de Arronches[221].

A influência do Mosteiro de São Vicente de Fora no espaço eclesiástico eborense teve curta duração. Com efeito, a doação que D. Afonso III lhe fez do Mosteiro de São Cucufate, junto à Vidigueira, acabaria por ser desfeita em 1305 por meio de escambo, de novo com a Coroa, que faria regressar o domínio e o eclesiástico ao rei, por permuta com Ribamar de Algés e o padroado de Santa Justa de Lisboa[222].

Já o Mosteiro da Trindade de Santarém entraria na diocese de Évora através da doação da vila do Alvito, feita em testamento (datado de 1279) pelo chanceler de D. Afonso III, Estêvão Eanes[223]. Ao contrário de São Vicente de Fora, a sua presença não enfraqueceria.

Os Franciscanos e os Dominicanos chegaram cedo a Évora e Estremoz, durante o reinado de D. Sancho II. Os Frades Menores criariam depois casa em Beja, ainda durante o século xiii. Quanto aos Frades Pregadores, o primeiro convento de São Domingos seria instalado em Elvas e, no final de Duzentos, em Évora.

A partir do século xiv o eremitismo tornou-se uma importante realidade na diocese de Évora. No início do século estabeleciam-se em Vila Viçosa os Frades Gracianos (Eremitas de Santo Agostinho)[224]. Mas o grande centro da vida eremítica no Alentejo foi a serra de Ossa, perto do Redondo, donde irradiou, segundo Ângela Beirante, grande parte das comunidades criadas a partir da segunda metade de Trezentos[225].

ALGARVE (Silves)

Limites — A diocese do Algarve (Silves) lindava a norte com a diocese de Évora e a leste com a de Sevilha. Criada pela primeira vez em 1189, na sequência da efémera conquista da cidade aos muçulmanos, logo seria perdida em 1191, aquando da invasão almóada. A organização da diocese seria iniciada em 1252, por acção de Afonso X de Castela. Por isso foi sufragânea de Sevilha até 1393, passando então a ter como metropolita Lisboa, elevada a arquidiocese pela bula de Bonifácio IX *In eminentissimis dignitatis*[226].

Freguesias medievais — Na diocese do Algarve não existia divisão em territórios, como se diz no índice da avaliação de 1320-1321[227].

À semelhança da diocese de Évora, a administração eclesiástica no reino do Algarve era muito centralizada, uma vez que para a totalidade do território não identificámos senão 14 freguesias — algumas delas abrangendo certamente áreas muito extensas.

Percorrendo o território da diocese de oeste para leste, surgem-nos em primeiro lugar as freguesias de Aljezur e de Santa Maria de Lagos[228].

Continuando por barlavento, encontrava-se em seguida o espaço paroquial correspondente à Sé Catedral de Silves. Depois, prosseguindo até à região central do território, estavam localizadas as freguesias de Santa Maria de Porches[229], Santa Maria de Albufeira, São Domingos e Santa Maria de Paderne[230], São Clemente de Loulé e Santa Maria de Faro.

Já no sotavento, ficavam as duas freguesias de Tavira, Santa Maria e São Tiago, e a de Santa Maria de Cacela. Finalmente, as de São Tiago de Castro Marim e Santa Maria de Alcoutim.

As listas do padroado régio dionisino mostram-nos apresentações a várias igrejas do bispado do Algarve, a saber, Santa Maria e São Domingos de Paderne (1285-1294), São Clemente de Loulé (1280-1294), Santa Maria de Aljezur (1286-1289), Santa Maria de Porches (1289) e Santa Maria de Lagos (1293). Porém, quando em 22 de Abril de 1321 os juízes executores da avaliação principiaram a avaliar conjuntamente os bispados de Évora e do Algarve, já se declarava pertencerem ao padroado da Ordem de Santiago as igrejas de Loulé e Aljezur. Assim sendo, no final do reinado de D. Dinis a presença do rei como padroeiro no Algarve reduzia-se a Lagos, Porches e Paderne. Muito pouco significativa, portanto.

Ordens religiosas — A hegemonia do padroado da Ordem de Santiago sobre as igrejas paroquiais do Algarve é claramente demonstrada pela lista de 1320 (1321 para o reino do Algarve). Em 1321, à excepção de Albufeira, as restantes freguesias pertenciam aos Espatários — algumas das quais, como acima se viu, recentemente transferidas do padroado régio. Isto revela e enorme influência da ordem no eclesiástico da região — partilhando-o, provavelmente sem interferência de outros poderes, com o bispo e cabido de Silves.

Da presença de outras ordens religiosas na região durante o período em apreço, apenas nos é dado conhecimento da fundação do convento franciscano de Tavira, em 1320.

A geografia eclesiástica portuguesa na época medieval: conclusões

ENTRE O ÚLTIMO QUARTEL do século XI e meados do século XIII, o espaço eclesiástico definiu-se em território português em torno das dioceses de Braga, Coimbra, Porto, Lamego, Viseu, Lisboa, Évora, Guarda e Silves. As freguesias dos bispados de Tui, Orense, Cidade Rodrigo e Badajoz localizadas em Portugal acabariam por ser integradas em dioceses portuguesas no século XV. Em 1393, com a elevação de Lisboa a arquidiocese e a afectação à nova metrópole das sufragâneas da Guarda, Évora e Silves, e de Lamego à arquidiocese de Braga, o espaço diocesano português passava a corresponder, quase totalmente, ao território do reino de Portugal e do Algarve. Em termos de área, as maiores dioceses eram Évora e Braga. Grandes territórios tinham também a Guarda, Lisboa e Coimbra. De menores dimensões eram Viseu, Algarve, Porto e Lamego.

Nos séculos XII a XIV, a cartografia da organização paroquial portuguesa apresenta uma organização do espaço muito diversa entre Norte e Sul. Por um lado, o elevado número de freguesias existente no Norte/Centro senhorial, principalmente nas dioceses de Braga e Porto, mas também, embora em menor grau, nas de Lamego e Viseu e no arcediagado de Vouga da diocese de Coimbra, fazia com que fosse reduzida a área tutelada pela administração paroquial. Por outro, na região do território do Centro/Sul concelhio, as paróquias ocupavam áreas muito vastas, administradas por colegiadas normalmente localizadas nas sedes dos concelhos — abrangendo superfícies significativas do respectivo termo[231].

O padroado leigo nas igrejas e mosteiros do Norte/Centro senhorial, muito significativo até ao século XII, foi sendo transferido para os mosteiros patrocinados pelas famílias patronais, tornados mediadores privilegiados dessas linhagens em matéria eclesiástica a partir do século XIII.

Mas o rei era o mais importante padroeiro. O padroado dos reis de Portugal, emergente a partir de D. Afonso II e reforçado no reinado de

Cabeceira da Sé de Silves (século XV).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

D. Afonso III com a atribuição pela Coroa a si própria do direito de padroado de todas as igrejas sem patrono, marcava presença no eclesiástico de todas as dioceses do reino. No reinado de D. Dinis, as centenas de igrejas do padroado régio em todo o território — muito importante no bispado de Lisboa e no arcebispado de Braga, quase insignificante no Algarve — davam ao rei o poder de nomear os párocos de muitas freguesias do reino, embora essas nomeações estivessem sujeitas à confirmação dos bispos da respectiva diocese. No arcebispado de Braga, a influência do padroado régio era mediada pela colegiada de Santa Maria de Guimarães, a mais importante de todo o eclesiástico régio. A localização das paróquias régias junto aos limites externos da arquidiocese (com o Porto, Tui — parte portuguesa, e Orense), ou perto dos limites internos das diversas áreas da administração eclesiástica, obrigam a ponderar se existiria uma estratégia bem determinada do padroado régio em Braga.

Nas dioceses do Sul, o padroado das ordens militares era preponderante. A sul do Tejo, a Ordem de Santiago dominava o eclesiástico de toda a bacia do rio Sado, o curso inferior do Guadiana (onde mais tarde escambaria alguns pontos de influência com a Ordem de Cristo), a região da diocese de Évora que lindava com o reino do Algarve e a diocese de Silves. Várias dezenas de igrejas nas dioceses de Lisboa, Évora e Silves pertenciam aos cavaleiros espatários. No Norte da diocese de Évora, estendendo-se da margem esquerda do Tejo à margem direita do Guadiana, abrangendo toda a bacia do Sorraia, até Estremoz e mais a leste, a Ordem de Avis reservava para si o eclesiástico de algumas dezenas de igrejas, numa relação de conflito com o bispo e cabido eborenses. A Ordem do Templo/Cristo apresentava párocos num elevado número de freguesias do arcediagado de Penela da diocese de Coimbra, no arcediagado de Santarém da diocese de Lisboa e um pouco por toda a diocese da Guarda, marcando também presença na fronteira oriental da diocese de Lamego e em terra de Miranda, no arcebispado de Braga. Finalmente, a Ordem do Hospital marcava o eclesiástico da diocese do Porto (terra da Maia), do arcebispado de Braga (sobretudo em terra de Panóias) e, finalmente, da diocese de Évora (priorado do Crato) — e, no arcediagado de Seia, em Oliveira do Hospital.

Se a região por excelência das ordens militares se situava nos territórios a sul do sistema montanhoso central e do Mondego (excepto os Hospitalários), os Cistercienses tinham feito das dioceses de Lamego, Coimbra e Lisboa o espaço central de implantação das suas casas conventuais. Aí se encontrava o maior número dos mais ricos conventos dos monges e monjas de hábito branco — Arouca, São João de Tarouca, Salzedas, Lorvão, Celas de Guimarães, Alcobaça, Odivelas e Almoster. Só muito mais tarde presentes no Algarve, os Cistercienses tinham uma presença muito menos importante nas dioceses de Évora, Guarda e Cidade Rodrigo (parte portuguesa), Viseu, Braga e Tui (parte portuguesa).

Já os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, nascidos na diocese conimbricense com a implantação de Santa Cruz entre Coimbra e Leiria, embora alargassem a sua influência a Lisboa e Cidade Rodrigo com a fundação de São Vicente de Fora e Santa Cruz de Cortes, respectivamente, orientaram a sua expansão sobretudo para as dioceses do Porto e de Braga, onde muitos antigos mosteiros receberam a reforma canonical ou foram fundados de novo — sobretudo na diocese portuense e na região fronteiriça entre o território bracarense e os do Porto e Tui (parte portuguesa).

Os mosteiros beneditinos situavam-se quase exclusivamente nas dioceses de Tui, Braga e Porto, menos em Lamego — sendo residual a sua presença em Viseu. Dos quase 120 mosteiros fundados nas dioceses de Braga e Porto durante os séculos XI e XII, entre Beneditinos e Canonicais apenas cerca de 70 alcançaram o século XIII e não mais de 40 sobreviviam em meados do século XV.

Irrompendo a partir da segunda década do século XIII, a partir de Santarém, Lisboa e Coimbra, as ordens mendicantes cedo conquistaram a espiritualidade dos meios urbanos, sobretudo das confrarias de leigos, aí se constituindo

em mediadores da relação com o Além e pregadores eméritos. Franciscanos e Dominicanos, sobretudo os primeiros, experimentariam graves dificuldades ao implantar-se nas cidades do Porto e de Braga. Dos primeiros, o pouco que conhecemos diz respeito aos conventuais, já que o modo de vida da observância pouco se prestava à manutenção de arquivos significativos. Quanto aos Trinitários, a redenção dos cativos a que se dedicavam fez com que escolhessem Lisboa e Santarém como centro das suas operações.

Outras ordens presentes no Portugal medieval, embora mal conhecidas, foram os Freires do Santo Sepulcro (Porto e Viseu), os Premonstratenses (Porto e Lamego), os Eremitas de Santo Agostinho (Lisboa e Évora), Cónegos de Santo Antão (Guarda) e os Eremitas da Serra de Ossa (Évora). É provável que a pouca importância que atribuíam à acumulação de património, por um lado, e a sua implantação confinada a zonas específicas do território, por outro, expliquem que seja hoje difícil reconstituir a memória dessa presença.

Assim se descreveu, ainda que parcialmente, a forma como a *Ecclesia* cristã do Ocidente marcou a organização do espaço territorial no reino de Portugal e do Algarve, entre o século XII e o princípio do século XV. A estreita ligação entre as suas instituições e a sociedade portuguesa dessa época fez com que, por todo o Portugal, a paisagem construída e a vivência das gentes, na sua maioria pertencentes à *Christianitas*, reflectissem vincadamente essa presença.

NOTAS

[1] Cf. ESTRABÃO – Geographia, 3, 4, 1978. Redigida na época de Augusto, esta obra constitui uma fonte etimológica fundamental para o conhecimento dos povos da Hispânia antiga. Cf. também ALBERTINI – *Les divisions administratives*, p. 25 ss.

[2] Cf. STROHEKER – Spanien im Spätrömischen, p. 587-605. Sobre a administração provincial na Hispânia cf. TRANOY – *La Galice romaine*, p. 146-167.

[3] Cf. ALARCÃO – *O domínio romano*, p. 28. Este autor procurou, pela primeira vez, identificar as *civitates* da Lusitânia e traçar as suas fronteiras. Ver também IDEM – Identificação das cidades da Lusitânia, p. 21-34.

[4] Cf. CHEVALIER – Cité et territoire, p. 762-766.

[5] SILLIÈRES – Voies romaines, p. 74-81; FERNÁNDEZ CORRALES – El território de Augusto Emerita, p. 889-898; FRANCISCO MARTÍN – *Conquista y Romanización*, p. 35.

[6] Cf. CIPRIANO DE CARTAGO – Epistula 67, p. 447.

[7] *Ibidem*, 6.1, p. 456.

[8] *Ibidem*, 5.1, p. 454.

[9] Cf. DÍAZ Y DÍAZ – En torno de los orígenes, p. 423-443; JOVER ZAMORA (dir.) – *Historia de España*, vol. 2, p. 419.

[10] Sobre o bispo metropolita, cf. MAISONNEUVE – Métropole, Métropolitain, col. 72-73; GARCÍA-VILLOSLADA (dir.) – *Historia de la Iglesia*, vol. 1, p. 494-496.

[11] CIPRIANO DE CARTAGO – Epistula 67, 5.2, p. 454.

[12] Cf. VIVES – *Concilios*, p. 1.

[13] Cf. os cânones 19 e 24, VIVES – *Concilios*, p. 5-6.

[14] Cf. ÉTIENNE – Mérida, capitale du vicariat, p. 204-207. Sobre Mérida cf. também ARCE – Mérida tardorromana, p. 209-226.

[15] ALARCÃO – Sobre a romanização, p. 105.

[16] Cf. DÍAZ Y DÍAZ – L'expansion du christianisme, p. 85; ALARCÃO – *O domínio romano*, p. 87-106.

[17] Cf. ÉTIENNE – Le culte impérial, p. 215.

[18] Cf. o cânone 38, VIVES – *Concilios*, p. 8.

[19] Cf. GODOY FERNÁNDEZ – Baptisterios hispánicos, p. 607.

[20] Cf. para um enquadramento geral, GORGES – *Les «villae» hispano-romaines*, e ALARCÃO; ÉTIENNE; MAYET – *Les villas romaines*, 1990.

[21] DÍAZ Y DÍAZ – L'expansion du christianisme, p. 85.

[22] Cf. a este propósito, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ – *Nuevos estudios*, p. 460.

[23] Apesar da correspondência entre a divisão administrativa e a divisão eclesiástica ter sido estabelecida, ao nível da Igreja universal, em 451, pelo Concílio de Caldedónia. Cf. GURT Y ESPARRAGUERA; RIPOLL LÓPEZ; C. GODOY FERNÁNDEZ – Topografia de la Antiguedad, p. 164, 168.

[24] VIVES, *Concilios*, p. 21: «... si intra civitatem fuerit vel in loco in quo est ecclesia aut castelli aut vicus aut villae...».

[25] SAMPAIO – As *villas* do Norte de Portugal, p. 3-254.

[26] OLIVEIRA – *As paróquias rurais*.

[27] Cf. DAVID – La métropole ecclésiastique de Galice, p. 211-251; MANSILLA – Antiguas divisiones politicas-administrativas, p. 433-475.

[28] Cf. COSTA (ed.) – *Liber fidei*, vol. 1, nota 1, p. 16. Sobre a toponímia «paroquial» do século VI, cf. MATTOSO – *Identificação de um país*, p. 180, 273; NETO – *O Leste do território bracarense*, p. 45-60; MARTINS – O espaço paroquial da diocese de Braga, p. 283-294.

[29] David – *Études historiques*, p. 45-82.
[30] Cf. *Ibidem*, p. 36-38.
[31] *Ibidem*, p. 1-6.
[32] Mattoso – *História de Portugal*, vol. 1, p. 470.
[33] Cf. Idem – A história das paróquias, p. 37-56.
[34] Cf. Sánchez Salor – *Jerarquías eclesiasticas*, p. 22.
[35] Cf. Costa – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 126-138.
[36] Cf. García de Cortázar – *La sociedad rural*, p. 17-46; Idem – Organización social del espacio, p. 197-236.
[37] Cf. González Blanco – El decreto de Gundemaro, p. 159-169.
[38] Esta lista é conhecida também por *Nomina sedium episcopalium* e conserva-se no códice ovetense de 780. Cf., a este propósito, Sánchez Albornoz – *Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas*; David – *Études Historiques*, p. 1.
[39] Cf. *Cronicas Asturianas*, p. 228-229.
[40] Mattoso – *História de Portugal*, vol. 1, p. 475.
[41] Sá-Nogueira – Igreja e Estado.
[42] David – *Etudes historiques*; Oliveira – *As paróquias rurais*; Mattoso – História das paróquias.
[43] Breve síntese sobre o tema: Sá-Nogueira – Geografia eclesiástica.
[44] *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*. 2.ª Ed., Lisboa, 1763.
[45] Almeida – *História da Igreja*; Silva – *As freguesias de Lisboa*; Oliveira – *As paróquias rurais*.
[46] Costa – *O bispo D. Pedro*; Mattoso – *Le monachisme ibérique*.
[47] Coelho – *O mosteiro de Arouca*; Cocheril – *Routier des abbayes cisterciennes*; Marques – *A arquidiocese de Braga*; Gonçalves – *O património do Mosteiro de Alcobaça*; Rodrigues – As colegiadas de Torres Vedras.
[48] Barbosa – *Povoamento e estrutura agrícola*.
[49] Silva – Ensaio para uma monografia.
[50] Conde – Sobre o património; Botão – *Uma instituição medieval de prestígio*.
[51] Mata – *A comunidade feminina da Ordem de Santiago*.
[52] Andrade – *O mosteiro de Chelas*.
[53] Varandas – *Monacato feminino e domínio rural*.
[54] Silva – *São Vicente de Fora*.
[55] Marques – *A colegiada de São Martinho de Sintra*.
[56] Santos – *Vida e morte de um mosteiro cisterciense*.
[57] Morujão – *Um mosteiro cisterciense feminino*.
[58] Entre os numerosos estudos deste autor sobre geografia eclesiástica, ver: Organização paroquial e jurisdição eclesiástica no priorado de Leiria.
[59] Martins – *Património, parentesco e poder*.
[60] Marques – Alguns aspectos do padroado nas igrejas e mosteiros.
[61] Ramos – *O mosteiro e a colegiada de Guimarães*.
[62] Lira – *O mosteiro de S. Simão da Junqueira*.
[63] Bastos – *Santa Maria da Oliveira*.
[64] Barros – *A aquisição e gestão de bens*; Carvalho – *O património do cabido*; Nogueira – *A formação e defesa do património*.
[65] Amaral – *São Salvador de Grijó*.
[66] Castro – *O Mosteiro de São Domingos de Donas*.
[67] Vicente – *Santa Maria de Aguiar*.
[68] Rodrigues – *O Entre Minho e Lima* [trabalho incidente sobre o território já depois da separação relativamente a Tui].
[69] Vilar – *As dimensões de um poder*.
[70] Cunha – *A ordem militar de Avis*.
[71] Cunha – *A ordem militar de Santiago*.
[72] Costa – *A ordem militar do Hospital*.
[73] Sá-Nogueira – A organização do padroado régio.
[74] Apesar das lacunas sublinhadas, por exemplo, por J. Marques para a arquidiocese de Braga – *A arquidiocese*, p. 261-262. Outras opiniões sobre o catálogo de 1320-1321 (doravante referido como Lista de 1320): Mattoso – História das paróquias, p. 48; Vilar – *Diocese de Évora*, p. 222; e a síntese de M. A. F. Marques – O clero – homens de oração e acção, p. 229.
[75] ANTT, *Gavetas da Torre do Tombo*, Gaveta 19, m. 3, n.º47; m. 14, n.º 3; m. 6, n.º 31 e m. 1, n.º 13 (reinado de D. Dinis, 1279-1321) e Gaveta 10, m. 3, n.º 15 (reinado de D. Afonso III, só 1259-1266). Doravante referidas como *Gavetas*, seguidas da cota respectiva.
[76] Marques – *Portugal na crise*, p. 365.
[77] Marques – *Portugal na crise*, p. 367.
[78] Catálogo de todas as igrejas, comendas e mosteiros que havia nos reinos de Portugal e Algarves, pelos anos 1320 e 1321... (Almeida – *História da Igreja*, p. 90-144).
[79] Almeida – *História da Igreja*, vol. 4, p. 113-116.
[80] *Gavetas*, 19-14-3, fl. 31 (apresentações ao mosteiro de Ganfei, datadas de 28/3/1299 e 24/8/1305) e fl. 41 (apresentação ao mosteiro de Ermelo, de 29/8/1305). Em 1298, o vice-chanceler de D. Dinis, Afonso Martins, registava carta de D. Fernando, bispo de Tui, datada de 8 de Março de 1278, confirmando Gonçalo Mogo, apresentado como pároco por D. Afonso III à Igreja de Santa Cristina de Meiadela (*Gavetas*, 19-14-3, f. 30 v).
[81] Fernão Pais, cónego de Tui, era apresentado em 1 de Março de 1298 à Igreja de Santa Maria de Monção (*Gavetas*, 19-14-3, f. 29). João Esteves, filho do almoxarife de Valença Estêvão Eanes era apresentado em 6 de Março de 1320 à Igreja de Santa Maria de Caminha (*Gavetas*, 19-1-13, f. 2).
[82] Mattoso – *Identificação de um país*, vol. 1, p. 195.
[83] Cocheril – *Routie des abbayes cisterciennes*, p. 29-30.

[84] MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 251. Pertenceu à diocese de Orense até, pelo menos, ao reinado de D. Dinis. Depreende-se da exposição de José Marques que já estaria sob tutela da arquidiocese de Braga na época de D. Fernando da Guerra.

[85] *Gavetas*, 10-3-15 (D. Afonso III); 19-14-3; 19-1-3; (D. Dinis). Em 2 de Março de 1291, Pedro Galvão, arcediago de Lima pela igreja de Orense, mandava aos paroquianos que acatassem o pároco apresentado por D. Dinis. Tourém pertencia, pois, ao arcediagado aurensiano de Lima (*Gavetas*, 19-14-3, fl. 19).

[86] *Gavetas*, 19-14-3, fl. 3 v.

[87] Ver cronologia e pontos principais do longo estudo dedicado por este autor ao tema em COSTA – O bispo D. Pedro (1990) p. 379-434.

[88] MATTOSO – A formação da nacionalidade, p. 47-56.

[89] MARQUES – *A arquidiocese*, p. 240.

[90] MARQUES – *A arquidiocese*, p. 240.

[91] Ver abaixo, no texto sobre a diocese do Porto, mais dados acerca desta fronteira.

[92] MARQUES – *A arquidiocese*, p. 255-263.

[93] Seguindo a Lista de 1320, Oliveira MARQUES (*Portugal na crise*, p. 367) indica 937 freguesias distribuídas por 39 grupos. Baseados na mesma lista, contabilizámos cerca de 990, seguindo J. MARQUES e não aceitando a divisão entre Vermoim de Susão e Vermoim de Jusão. Apoiado sobretudo nas confirmações de D. Fernando da Guerra, do segundo quartel do século XV, J. MARQUES (*A arquidiocese*, p. 261-262) apura 1058, distribuídas por 43 grupos. Para meados do século XIII, M. A. F. MARQUES contabiliza 950 (Alguns aspectos do padroado, p. 373).

[94] Do total das igrejas conseguimos identificar 187 (93 nas terras do Minho e 94 nas de Trás-os-Montes). Ficam por identificar 33. No entanto, devido às potenciais repetições já identificadas (por exemplo, a mesma igreja com nomes diferentes), optamos por esta estimativa conservadora. Para o número de apresentações ver SÁ-NOGUEIRA – A organização do padroado régio, p. 423.

[95] MARQUES – Alguns aspectos do padroado, p. 373.

[96] MARQUES – *A arquidiocese*, p. 1075-1076. Mesmo atendendo à contabilização do priorado de Guimarães como uma só paróquia, a diminuição é muito clara.

[97] Diferença de cerca de vinte paróquias a menos da nossa contagem (749) relativamente ao cômputo de 767 freguesias realizado por J. MARQUES para as áreas correspondentes ao Minho (meados do século XV). Em termos relativos, a maior discrepância (onze) encontra-se em terra de Basto.

[98] MARQUES – Alguns aspectos do padroado, p. 373.

[99] A extensão e composição destas zonas administrativas foram-se alterando entre o final do século XI e o segundo quartel do século XV. J. MARQUES considera mais duas terras, além das nove adiante enunciadas: Neiva (destacada ao arcediagado de Neiva?) e Prado (destacada à terra do Deado?) (*A arquidiocese*, p. 261-262).

[100] Designada como «terra de Abade» no censual de Entre Lima e Ave (COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 2, p. 142-147).

[101] No censual de Entre Lima e Ave, do século XI, esta zona é denominada «Entre Neiva e Cávado e desde o Febros até ao mar». Como observa Avelino de Jesus da COSTA, «além das freguesias próprias desta terra ou do arcediagado de Neiva, abrange outras que posteriormente pertenceram às terras de Aguiar de Neiva e de Aguiar de Riba Lima, Barcelos, Deado, Mestre-escolado, Penela, Prado e Tamel» (*O bispo D. Pedro*, vol. 2, p. 148).

[102] MARQUES – *A arquidiocese*, p. 263.

[103] Apenas uma apresentação à Igreja de São Miguel de Crastêlo, de Penegate.

[104] A Lista de 1320 subdivide-a em terra de Vermoim de Susão e terra de Vermoim de Jusão. Uma vez que José Marques (*A arquidiocese*, p. 262) não retém esta subdivisão para o século XV, não a consideraremos. Como outras da Lista de 1320, é possível que não correspondesse a uma área administrativa orgânica.

[105] Até 1320, o mosteiro de Sande e outras igrejas da terra de Sande foram incorporadas em terra de Vermoim e as restantes (entre as quais as de Besteiros) passaram a pertencer à terra do Chantrado.

[106] O censual de Guimarães e Montelongo (COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 2, p. 221-256) não permite identificar qualquer delas, parecendo-nos em falta. Na Lista de 1320 são aqui agrupadas as seguinte freguesias: São Pedro do Monte, Santa Maria de Gradizela, São Pedro de Ribeira de Ave (Riba d'Ave), Santo André do Sobrado, São Miguel de Entre Ambas-as-Aves, São Tiago de Lordelo, São Lourenço de Romão, Cerzedelo, São Salvador de Gandarela, São João de Calvos e São Bartolomeu (ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 104).

[107] Referida como São Tiago em 1320 (COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 2, p. 239).

[108] COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 2, p. 427.

[109] Como adiante veremos, a designação desta zona como «terra de Ferreira» terá sido tardia. Na divisão de 1145, Ferreira era uma das terras transmontanas dependente do arcediagado de Bragança (COSTA – *O bispo D. Pedro*, p. 427).

[110] Uma das diferenças mais significativas entre a Lista de 1320 e os números de J. MARQUES, que aponta 51 freguesias para terra de Basto em meados do século XV (*A arquidiocese*, p. 261).

[111] Número inferior às 291 contabilizadas por J. MARQUES (*A arquidiocese*, p. 261-262). A diferença justifica-se pelo muito maior número de paróquias em terra de Chaves e terra de Bragança no segundo quartel do século XV.

[112] Sempre referida como «Valariça». Optamos porém por Vilariça, seguindo Avelino de Jesus da Costa e José Marques.

[113] No texto publicado está «Frieira». Uma vez que no século XII existia uma «Ferreira» incluída no arcediagado de Bragança, supomos que se tratará desta (ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 112). As igrejas nela incluídas correspondem às de Monforte de Rio Livre.

[114] Para o segundo quartel do século xv, a importância de terra de Panóias como acesso da administração eclesiástica a Trás-os-Montes está bem demonstrada nos itinerários do arcebispo D. Fernando da Guerra, reconstituídos por José Marques. Vemos que o Paço de Mateus era a principal residência arquiepiscopal em território transmontano (*A arquidiocese*, p. 75, 84 e 90).

[115] Censual da terra de Panóias, do século xiii (Costa – *O bispo D. Pedro*, vol. 2, p. 257-280).

[116] Cuja albergaria, conhecida como Albergaria do Marão, ou da Campeã, era provavelmente ponto obrigatório de descanso na dura travessia da serra do Marão.

[117] São Jerónimo de Vale de Prados, uma das freguesias que a Lista de 1320 agrupa a Lampaças, ficava no centro de terra de Ledra.

[118] Enorme diferença relativamente ao cômputo de 79 freguesias feito por J. Marques para o segundo quartel do século xv (*A arquidiocese*, p. 261). Parte poderá dever-se a igrejas atribuídas em 1320 a Miranda e mais tarde a Bragança: com efeito, a Lista de 1320 dá 22 paróquias a Miranda, enquanto que J. Marques contabiliza 16. Mas outra explicação terá de ser encontrada para esta grande discrepância, a maior identificada para toda a arquidiocese de Braga.

[119] J. Marques indica 5 para o 2.º quartel do século xv (*A arquidiocese*, p. 261).

[120] Talvez a discrepância não seja tão grave, uma vez que outras igrejas outrora pertencentes a Montenegro/Chaves também figuram neste grupo.

[121] Não conseguimos determinar se na fronteira nordeste Montenegro se interporia entre Chaves, Vinhais e Bragança, ou se Chaves lindava directamente com ambas – sobretudo com Vinhais, devido à localização de Rebordelo.

[122] Outra enorme discrepância relativamente ao cômputo de J. Marques, que levanta 31 freguesias (*A arquidiocese*, p. 261). Parte explicar-se-á pela inclusão de cerca de uma dezena de paróquias flavienses em terra de Ferreira (ou Monforte de Rio Livre), na qual a Lista de 1320 contabiliza 13 igrejas, contra 3 no século xv.

[123] São Pedro de Tourém.

[124] Apesar de não surgir qualquer apresentação às igrejas da terra de Freixo nas listas dionisinas, na Lista de 1320 lê-se que a terça da Igreja de São Miguel de Freixo era do rei (Almeida – *História da Igreja*, vol. 4, p. 112).

[125] Marques – Alguns aspectos do padroado, p. 373-375; Sá-Nogueira – A organização do padroado régio, p. 432.

[126] Mattoso – *Identificação de um país*, vol. 1, p. 195.

[127] Marques – *A arquidiocese*, p. 654 (mapa xv) e 721 (mapa xvii).

[128] Cocheril – *Routier des abbayes cisterciennes*, p. 52. Além da resistência documentada à filiação de Júnias na Ordem de Cister por parte do arcebispo D. João Viegas de Portocarreiro, é possível que a implantação dos Cistercienses em Braga fosse igualmente dificultada pela falta de locais apropriados, dado o número elevadíssimo de mosteiros existente. Conhecendo os rigorosos critérios seguidos por esta ordem para escolher os locais de implantação, esta explicação parece aceitável.

[129] Marques – *A arquidiocese*, p. 825, 828.

[130] Quanto ao Convento de Santa Clara de Amarante, embora comprovada a sua existência no tempo do arcebispo D. Fernando da Guerra, só poderia ter passado às Clarissas após meados do século (Marques – *A arquidiocese*, p. 835).

[131] A última teria sido integrada na ordem pouco antes: em 5 de Agosto de 1298 ainda o rei apresentava o respectivo pároco (*Gavetas*, 19-4-3, fl. 29).

[132] Mattoso – A formação na nacionalidade, p. 45-48.

[133] Marques – *A arquidiocese*, p. 245.

[134] *Ibidem*.

[135] Moreira – *Freguesias da diocese do Porto*.

[136] Com efeito, a Lista de 1320-1321 localiza na arquidiocese de Braga, agrupados às «Igrejas de Terra de Basto» (entre Fafe, Celorico e Cabeceiras de Basto), entre outros templos os de Ourilhe, Caçarilhe, Seidões, Ribas, Pedraça, Baúlhe, Outeiro e, mais acima, Rio Douro – além do mosteiro de Arnóia. Na margem esquerda do Tâmega, surgem as igrejas de Mondim, Ermelo e Fervença. Logo, não parece possível que a diocese do Porto alcançasse, então, estas paragens.

[137] Alguns exemplos que demonstram bem que o assunto deve ser estudado à lupa. Como se viu, J. Marques afirma que as igrejas de São Mamede de Recezinhos e de Santa Eulália de Paços de Ferreira pertenciam à arquidiocese em meados do século xv (*Arquidiocese*, p. 245). Ora não só a Lista de 1320 as indica como pertencentes à diocese do Porto, como as listas das apresentações do padroado régio corroboram este facto, pelo menos no reinado de D. Dinis (*Gavetas*, 19-3-47 – fls. 33 e 39 para Santa Ovaia de Paços, em 1300 e 1303; e fl. 51 v para São Mamede de Recezinhos, em 1312). Já a Igreja de São Pedro de Caíde, ou Caíde de Rei (terra de Sousa), atribuída por Domingos Moreira à diocese do Porto, é referida nas mesmas listas como pertencente à arquidiocese de Braga (1307-1314: *ibidem*, fls. 45, 56). Parece útil, portanto, um estudo centrado na determinação dos limites fronteiriços entre Porto e Braga e sua possível fluidez ao longo do século xiv, que atenda sobretudo a documentação dos mosteiros de Roriz e São Miguel de Vilarinho – onde J. Marques afirma encontrarem-se as provas da delimitação que defende (*Arquidiocese*, p. 252). Talvez assim seja possível apurar, com segurança, o modo como evoluiu a repartição de freguesias entre as duas dioceses nesta zona.

[138] Domingos Moreira dá-nos um inventário das paróquias com existência documentada na Idade Média que actualmente pertencem à diocese do Porto, podendo dar a entender que essas freguesias já na época medieval pertenciam à diocese do Porto – o que não acontecia.

[139] A subdivisão das «Igrejas da Terra da Ordem de Cristo» à parte, notada na Lista de 1320, destinou-se provavelmente a ter em conta a nova ordem então em processo de constituição. Não nos parece que correspondesse a uma divisão real. Almeida – *História da Igreja*, vol. 4, p. 93.

[140] Moreira – *Freguesias*.

[141] Couço em Moreira (Maia), Santa Cristina de Coronado em Folgosa (Maia), Santa Maria de Negrelos em Roriz (Santo Tirso), Parada de Castanheira em Lordelo (Paredes), São Veríssimo da Ribeira em Regilde (Felgueiras), Ervosa em São Martinho de Bougado (Santo Tirso), São Paio de Virães em Roriz (Santo Tirso) e São Miguel de Vila Verde em Telões (Amarante) (MOREIRA – *Freguesias*, p. 109). Além das extintas, fica a questão das freguesias cuja atribuição é feita ora a Braga ora ao Porto. A lista fornecida por J. MARQUES (*Arquidiocese*, p. 246) corresponde àquelas sobre as quais existem dúvidas. Domingos Moreira situa as freguesias nos concelhos actuais, o que facilita a respectiva localização.

[142] SÁ-NOGUEIRA – A organização do padroado régio.

[143] Note-se que a presença do padroado régio na diocese foi determinada com base na informação de listas de apresentações referentes à época de 1259-1321. A evolução destas ao longo do reinado de D. Dinis mostra um enfraquecimento claro do padroado régio, por doação dos direitos de apresentação a terceiros.

[144] O rei apresentava como prior ao mosteiro de Águas Santas um freire/cónego (surgem ambas as designações) da Ordem do Santo Sepulcro, pelo mesmo método acima referido para os mosteiros da administração de Valença. As três apresentações a este mosteiro datam de 1264, 1283 e 1309 (*Gavetas*, 19-4-3, fls. 2 e 47; 10-3-15).

[145] A igreja de Almoroça figura na Lista de 1320 (ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 94). Domingos Moreira – que, recorde-se, indica os nomes actuais das freguesias – não a refere.

[146] Por lapso, uma apresentação régia de 4 de Dezembro de 1298 dá esta igreja na arquidiocese de Braga (*Gavetas*, 19-14-3, fl. 30). Na Lista de 1320, porém, da diocese do Porto consta referência à igreja de Aguiar, na rubrica «Igrejas da Terra de Aguiar», enquanto que nas «Igrejas da Terra de Sousa» da arquidiocese bracarense não existe qualquer menção a uma igreja de Aguiar ou de São Romão (ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 99 e 105-106). Mais um exemplo que permite duvidar que que a pertença de algumas freguesias nesta zona de charneira fosse clara.

[147] Da lista consta a Igreja de São Pedro de Paredes. A dificuldade da diferença de orago é importante.

[148] Da lista consta São Fraústo de Sever. Sendo «Sever» o antigo nome da Régua, e dada a raridade do orago, fizemos a identificação. Medim figura na Lista de 1320 (ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 96).

[149] Domingos Moreira identifica 18 freguesias no arcediagado de Vouga, a sul da diocese do Porto na fronteira com Coimbra, como pertencentes à diocese portuense – localizadas nos modernos concelhos de Estarreja (2), Vale de Cambra (6), Oliveira de Azeméis (6) e Albergaria-a-Velha (4). Mas a fonte por si indicada, a Lista de 1320, dá todas essas freguesias na diocese de Coimbra. Ver nota 138 *supra*.

[150] GOMES – Cónegos Regrantes de Santo Agostinho.

[151] Não identificado por MATTOSO; KRUS; ANDRADE – *O castelo e a feira*, p. 162-163.

[152] Águas Santas pertencia ao padroado régio no reinado de D. Dinis (ver nota *supra*). Em 1320, estava-lhe anexado o mosteiro de Vila Nova, em Viseu (ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 120). Ver GOMES – Premonstratenses.

[153] MARQUES – O clero – homens de oração e acção, p. 225.

[154] Em 1 de Março de 1281, o rei apresentava o clérigo Paio Domingues como pároco da Igreja de Santa Maria de Mosteiró, ignorada na Lista de 1320 (*Gavetas*, 19-3-47, fl. 6). Se esta freguesia corresponde ao Mosteirô localizado a norte de Macieira de Cambra, então a fronteira entre as dioceses de Coimbra e Lamego seria um pouco mais extensa.

[155] A Lista de 1320 dá como orago Santo André (ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 123).

[156] Na Lista de 1320, diz-se que a freguesia de Macieira de Alcova estava unida à Albergaria (ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 124).

[157] Supomos que a apresentação do rei à Igreja de Santa Maria de Ega, em 23 de Abril de 1319 (*Gavetas*, 19-3-31, fl. 2), terá sido meramente temporária. Terá obedecido quase decerto à mesma explicação adiantada mais abaixo para o grupo das «Igrejas de Monsanto» da diocese da Guarda: sob custódia provisória da Coroa, após a extinção da Ordem do Templo, transitaria depois para a Ordem de Cristo.

[158] GOMES – Organização paroquial.

[159] Pertenceu ao rei pelo menos até 12 de Setembro de 1317, data da apresentação de mestre Estêvão, físico do rei, como pároco da igreja (*Gavetas*, 19-1-13, f. 4).

[160] MATTOSO – Cluny, Crúzios e Cistercienses na formação de Portugal, p. 112.

[161] Dela faziam parte as igrejas de Santa Marinha, Santa Maria, São Vicente, da Torre e a de Freimim de Santo Antão (ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 121-122).

[162] Das igrejas viseenses constantes das listas das apresentações de D. Afonso III para 1259-1266 (*Gavetas*, 19-3-15) ainda constava a de São Salvador do Lamegal (termo de Pinhel), sem apresentação durante o reinado de D. Dinis. Continuaria a pertencer ao padroado régio?

[163] Ao contrário do que sucede nas outras dioceses, a Lista de 1320 apresenta a Igreja Catedral de Santa Maria no final, depois do termo de Trancoso (ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 122).

[164] Na Lista de 1320 lê-se «Santos Velhos», em vez de «Santo Osevho» (ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 121).

[165] Separadas na Lista de 1320 entre vila e termo.

[166] COSTA – *História do bispado e cidade de Lamego*, vol. 1, p. 52-57. Depois de terminado este texto, o dr. Anísio Saraiva informou-nos de que o primeiro arcediagado surgiu em Lamego apenas no século XV. Por isso a Lista de 1320 apresenta as igrejas da diocese de Lamego numa só sequência, sem qualquer subdivisão. Apesar de o agrupamento proposto por M. Gonçalves da Costa não ser, portanto, medieval, mantivemo-lo por comodidade de exposição, com esta ressalva.

[167] COSTA – *História do bispado e cidade de Lamego*, vol. 2.

[168] MARQUES – *Portugal na crise*, p. 367.

[169] Ver Fernandes – *A acção dos Cistercienses de Tarouca.*
[170] Costa – *História do bispado*, vol. 2, p. 517-537.
[171] Gomes – Premonstratenses.
[172] Costa – *História do bispado*, vol. 2, p. 410-432.
[173] *Ibidem*, vol. 1, p. 188. A Lista de 1320 indica cerca de 60.
[174] *Ibidem*, vol. 1, p. 154.
[175] Hoje Penha d'Águia, terra natal do historiador António Joaquim Ribeiro Guerra, que aqui recordamos.
[176] Gomes – *História da diocese da Guarda.* Pelo menos até 1320, a diocese da Guarda não confrontava a norte com a de Lamego, mas somente com a de Viseu. Com efeito, aquando da avaliação de 1320, as igrejas dos territórios de Trancoso e Pinhel surgem todas integradas na diocese viseense. Assim, só em 1403 as dioceses da Guarda e de Lamego passaram a ser vizinhas, com a integração de Ribacoa no território lamecense.
[177] Texto integral em Gomes – *História da diocese*, p. 34-44.
[178] Gomes – *História da diocese*, p. 46.
[179] Gomes – *História da diocese*, p. 44.
[180] Ao comentar esta subdivisão da Lista de 1320, Pinharanda Gomes (*História da diocese*, p. 47-48) não faz qualquer referência à inclusão das igrejas transtaganas de Longomel e Ponte de Sor no bispado da Guarda.
[181] A Igreja de Santa Maria de Nisa, da Ordem do Templo, era apresentada pelo rei a João Domingues, filho de Aparício Domingues, em 28 de Julho de 1313 (*Gavetas*, 19-14-3, n.º 3, f. 54). Intromissão temporária, apenas, verificada no período posterior à extinção dos Templários e anterior à criação da Ordem de Cristo.
[182] *Gavetas*, 10-3-15. Sobre as freguesias de Portalegre, ver Viana – Notas sobre a organização paroquial.
[183] Sobre este senhorio ver Sá-Nogueira – A constituição do senhorio fronteiriço. Em todo o caso, em 1320 todas pertenciam a ordens militares, excepto a de Santa Maria Madalena, do mosteiro canonical de São Jorge de Coimbra. Mas nessa data já o senhorio se havia desintegrado.
[184] Pinharanda Gomes (*História da diocese*, p. 48) contabiliza apenas 63 igrejas, contagem que é insuficiente.
[185] Se a igreja de Maçainhas indicada na Lista de 1320 corresponder à actual localidade de Maçainhas de Baixo, entre ela e Belmonte ficavam várias freguesias pertencentes às Igrejas da Covilhã e do termo da Guarda (a saber, Colmeal, Vela, Aldeia do Bispo e Fernão Joanes).
[186] Às duas igrejas da Guarda juntava-se a de São Julião de Punhete (Constância). Gomes – *História da diocese*, p. 47.
[187] *Gavetas*, 19-14-3, fl. 4 (1/4/1285, Castelo Mendo) e fl. 47 (30/7/1309, Linhares).
[188] Esta igreja de *Jaiva* é talvez a de Pousafoles. Em 1259, o concelho da Guarda doava Touro e Pousafoles («Tauri e Saigafales») à Ordem do Templo (Gomes – *História da diocese*, p. 50).
[189] Cocheril – *Routier des abbayes cisterciennes*, p. 133-136.
[190] Vilar – Cónegos Regrantes de Santo Antão.
[191] Almeida – *História da Igreja*, vol. 1, p. 282.
[192] Mattoso – A formação da nacionalidade, p. 76.
[193] Nos dois primeiros anos do seu reinado, por exemplo, por exemplo, D. Dinis apresentava a igrejas do padroado régio olisiponense o chanceler mestre Pedro Martins (Santa Maria da Alcáçova de Santarém), mestre Pedro seu médico (São Tiago de Óbidos), Domingos Eanes Jardo, dito seu antigo chanceler (São Leonardo da Atouguia), além de outros «clérigos do rei» (*Gavetas*, 19-3-47).
[194] As igrejas da Azambuja e de Povos, perto do Tejo, eram ambas do padroado régio, tal como as de Porto de Mós. Sobre a da Ota, embora a Lista de 1320 não o refira, é provável que pertencesse ao Mosteiro de Alcobaça.
[195] Após seis apresentações régias entre 1279 e 1316, a Lista de 1320 indica que pertencia à Ordem de Santiago. Teria sido doada no intervalo entre 1316 e 1320?
[196] Existem três apresentações régias à igreja de Alcanede entre 1279 e 1289. A Lista de 1320 já a atribuía à Ordem de Avis.
[197] Na apresentação feita ao escrivão da cozinha do rei Afonso Domingues, em 10 de Julho de 1319, o orago da igreja é São Lourenço (*Gavetas*, 19-6-31).
[198] Pela lógica da continuidade geográfica, Atouguia incorporar-se-ia nas igrejas de Óbidos e o Mosteiro de Alcobaça neste grupo – ou no das igrejas de Santarém. Segundo esta mesma lógica, também a Igreja de Santa Maria da Ventosa, integrada nas igrejas de Alenquer, deveria figurar nas igrejas de Torres Vedras.
[199] São Nicolau ainda era do padroado régio em 1265, ano em que mestre Pedro de Benavente foi apresentado como pároco (*Gavetas*, 10-3-15). A ausência de qualquer apresentação durante o período dionisino faz-nos presumir que o seu padroado tivesse sido alienado. Para São Julião existem várias apresentações ao longo do reinado de D. Dinis. O padroado de Santa Justa seria doado pelo rei ao Mosteiro de São Vicente de Fora em 1305, por permuta com o da Igreja de São Cucufate, perto da Vidigueira (Torre do Tombo, *Chancelaria de D. Dinis*, Livro 5.º, fl. 17 v).
[200] Esse predomínio prolongava-se pela diocese de Évora, imediatamente a sul, através de dois grupos de paróquias: as igrejas de Ourique e as igrejas de Odemira (ver diocese de Évora).
[201] Também D. Afonso IV e D. Fernando ficaram sepultados na diocese de Lisboa, o primeiro na sé (com a rainha D. Beatriz) e o segundo em Santa Maria da Alcáçova de Santarém.
[202] A Lista de 1320 refere as clarissas de Lisboa (Almeida – *História da Igreja*, vol. 4, p. 127), embora José Mattoso não as inclua no seu mapa dos conventos franciscanos e dominicanos (A formação da nacionalidade, p. 234.)
[203] Mattoso – A formação da nacionalidade, p. 235.

[204] Alonso – Agostinhos.

[205] A história da restauração da diocese de Évora na segunda metade do século xii, bem como da definição dos seus limites, encontra-se estudada em dois valiosos estudos do P.e Júlio César Baptista – Limites da diocese de Évora; Idem – Restauração da diocese de Évora.

[206] Baptista – Limites, p. 7.

[207] *Ibidem*, p. 6, 27. Martim Sanches, irmão de D. Teresa, era então muito influente na corte do rei de Leão, Afonso IX – por serem ambos primos direitos do rei e netos de D. Afonso Henriques. Pode presumir-se que, por detrás deste reconhecimento, favorável ao bispo de Évora, estariam interesses políticos que transcendiam o conflito entre jurisdições episcopais. Por outras palavras, é possível que o conflito ultrapassasse o estrito âmbito dos negócios eclesiásticos; ou, então, que estes dominassem a dinâmica política secular.

[208] Só assim se explica que as igrejas de Mértola e Moura sejam definidas como «Igrejas de Odemira» e Alcácer do Sal como «Igrejas de Ourique». Ourique e Odemira eram os únicos centros do padroado régio nestas duas sub-regiões.

[209] A comprová-lo a inclusão de uma só igreja de Elvas neste grupo, a de Santa Maria da Alcáçova, da qual se diz «que é da ordem de S. Bento de Aviz». As restantes igrejas de Elvas constituem um grupo à parte. Também a Igreja de Santa Maria é a única de Beja que figura neste grupo, certamente por pertencer à antiga milícia de Évora (informação cedida pelo dr. Hermenegildo Fernandes).

[210] Em 22 de Janeiro de 1280, o rei dava-lhe como pároco João Martins, irmão de mestre Pedro Martins, seu chanceler e futuro bispo de Coimbra (*Gavetas*, 19-3-47, fl. 3). A Lista de 1320 já a refere como pertencente à Ordem de Avis.

[211] Santa Maria de Ares, Santa Maria e São Bartolomeu de Oriola e Vila Ruiva de Malcabrão não figuram na Lista de 1320, embora com apresentações régias entre 1315 e 1317. A identificação de Ares com Arês seria difícil, devido à grande distância geográfica entre as igrejas de Montemor-o-Novo e esta vila, mas sobretudo pelo facto de a igreja de Arês ter ficado na Ordem do Templo após o acordo de 1260 entre o mestre da ordem e o bispo de Évora. Por conseguinte, talvez a Ares apresentada pelo rei em 13 de Abril de 1315 ao clérigo Afonso Eanes corresponda à actual Aires.

[212] *Gavetas*, 10-3-15. Também a Igreja de São Mamede de Évora deixa de integrar as listas dionisinas, depois de em 1264 figurar nas de D. Afonso III.

[213] Excepto a principal, Santa Maria, associada às igrejas de Monforte por pertencer parcialmente à Ordem de Avis, como já referimos.

[214] Em 1261, a igreja de Vila Nova de Ourique ainda era referida como «outra igreja a fazer em Marachique» (*Gavetas*, 10-3-15).

[215] Vilar – *As dimensões de um poder*. A este importante trabalho, que torna Évora (juntamente com Braga) a única diocese portuguesa objecto de estudo aprofundado para o período medieval, só tivemos acesso em fase já adiantada de elaboração deste texto.

[216] Mosteiro pobre em 1320, uma vez que a avaliação o tributa apenas em 15 libras (compare-se com outros mosteiros cistercienses femininos: Arouca: 9000; Lorvão: 5000; Celas: 1000 libras; Odivelas: 2000; Almoster: 1100).

[217] A Ordem de Avis estava estreitamente ligada à Ordem de Cister em Portugal, através do Mosteiro de Alcobaça. Mas também em Castela-Leão a Ordem de Calatrava tinha esse forte vínculo (Joseph O'Callaghan – The affiliation of the order of Calatrava with the order of Citeaux, in *The Spanish military orders of Calatrava and its affiliates*, Londres, 1975 – *apud* Vilar).

[218] Sobre os conflitos entre a Ordem de Avis e o bispo e cabido de Évora relativos a jurisdição eclesiástica, fisco, etc., ver Vilar – *As dimensões de um poder*, p. 245-68. O capítulo sobre «O estabelecimento das unidades paroquiais» (p. 218-243), mostra algumas discrepâncias com a Lista de 1320 – por exemplo, o padroado de Coruche no bispo e cabido (das três paróquias?), o de Estremoz na Ordem de Santiago. Mas as cronologias são diferentes e as transferências e escambos de padroados eram comuns na transição do século xiii para o xiv.

[219] Vilar – *As dimensões de um poder*, p. 276-280.

[220] Sá-Nogueira – A constituição do senhorio fronteiriço, p. 22.

[221] Vilar – *As dimensões de um poder*, p. 286-287.

[222] Vilar – *As dimensões de um poder*, p. 284. A autora refere que a influência de São Vicente não desapareceria por completo no seguimento desse escambo.

[223] Sá-Nogueira – O testamento de Estêvão Eanes.

[224] Alonso – Agostinhos.

[225] Beirante – Eremitismo.

[226] Almeida – *História da Igreja*, vol. 1, p. 283.

[227] Almeida – *História da Igreja*, vol. 4, p. 92.

[228] Santa Maria de Lagos não figura na lista da avaliação de 1320-1321. No entanto, em 9 de Junho de 1293 o clérigo Domingos Pires era apresentado como prior à confirmação do bispo de Silves (*Gavetas*, 19-14-3, fl. 17 v).

[229] Santa Maria de Porches também não figura na lista da avaliação de 1320-1321. No entanto, em 28 de Abril de 1289 Miguel Pires, escrivão de Loulé, era apresentado como prior à confirmação do bispo de Silves (*Gavetas*, 19-14-3, fl. 9 v).

[230] Santa Maria de Paderne não figura na lista da avaliação de 1320-1321, mas surge por duas vezes nas listas do padroado régio, com apresentações em 1291 e 1292 (*Gavetas*, 19-14-3, fl. 12 v e 14).

[231] Rodrigues – Colegiadas.